

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIE SIÈCLE

PAR PH. DAMIRON

Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Faculté des Lettres de Paris

TOME SECOND

D'ALEMBERT
SAINT-LAMBERT
D'ARGENS — NAIGEON
S. MARÉCHAL
DELALANDE — ROBINET

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

39, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1858


201
33 G
7

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIe SIÈCLE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE GAITTET ET Cie
Rue Gît-le Cœur, 7

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIII[e] SIÈCLE

PAR PH. DAMIRON

Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Faculté des Lettres de Paris



TOME SECOND

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

39, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1858

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIe SIÈCLE.

CINQUIÈME MÉMOIRE.

D'ALEMBERT.

1° Sa vie.

Il y a plus d'un degré et plus d'un caractère dans l'erreur, et il faudrait bien peu d'impartialité et de discernement dans la critique, pour n'être pas disposé à les distinguer et à les apprécier différemment. Au sein d'une même école, quelque fausse route qu'elle fasse d'ailleurs, il n'y a pas seulement les esprits téméraires et déréglés, il y a aussi, du moins relativement, les tempérants et les sages, et l'on aime, en les étudiant tous, à se reposer du spectacle des folles pensées des uns, par celui des pensées plus modérées, plus sobres et plus contenues des autres. C'est comme quand dans la vie commune on voit, en une compagnie un peu trop prompte à l'ivresse, un homme, plus de maître de lui, mieux garder sa raison; c'est sur lui que se portent le plus volontiers les regards. Tel est à peu près l'éloge que fait Aristote d'Anaxagore en le comparant à ses devanciers; tel est

aussi celui qu'on pourrait faire, quoique à moins juste titre, du philosophe dont je vais m'occuper. Je me refuserais même d'autant moins à cette espèce de rapprochement, que d'Alembert, puisqu'il s'agit de lui, est souvent dans la familiarité appelé Anaxagore par ses amis. Il est vrai qu'ils le nomment aussi Diagoras et Protagoras. Mais cela même marque mieux le trait distinctif de son génie; de peur d'excès il s'abstient, il doute pour ne pas trop s'engager, et se sauve par le scepticisme des conséquences extrêmes de sa doctrine. Il ne se montre néanmoins tel que dans certains de ses écrits, et dans ce que sa philosophie a, si on me permet de le dire, d'officiel; car dans ce qu'elle a de confidentiel et d'intime, pour Frédéric principalement, Anaxagore, qui s'est déjà quelque peu effacé devant Protagoras et Diagoras, finit même par céder la place à un Leucippe et à un Démocrite passablement dogmatiques. Quoi qu'il en soit, d'Alembert a en général, dans sa manière de philosopher, une discrétion et une réserve qu'on ne retrouve guère parmi ceux dont il partage les principes, et à cet égard déjà on ne saurait méconnaître l'intérêt tout particulier que présente l'étude, dont il doit à son tour être l'objet.

Mais il a encore d'autres droits à une sérieuse attention. Il est une des puissances du XVIII[e] siècle; il est un des chefs de cette république des lettres, qui est bien près d'en être une autre, et dont, si Voltaire est pour sa part le brillant dictateur, il est, lui, non moins justement un des consuls les plus accrédités; Voltaire le lui dit lui-même indirectement quelque part. A la tête de ce grand parti, presque autant politique que philosophique, membre de deux Académies, secrétaire perpétuel de l'une d'elles, maître de toute une clientèle de savants et d'hommes de lettres, le promoteur avec Diderot et, en ce qui le regarde, l'actif auteur de cette vaste machine in-

tellectuelle, qui se nomme l'Encyclopédie, on s'étonne moins sans doute de le voir traiter comme d'égal à égal avec les rois, les ministres, les ambassadeurs, et les grands seigneurs; mais on n'en admire pas moins avec quel art de conduite il sait faire valoir, auprès de tous ces représentants du pouvoir temporel, cet autre pouvoir aussi, mais spirituel avant tout, qui n'est que l'autorité du caractère et des lumières. A l'honneur de la libre pensée, d'Alembert a pu, sans s'abaisser, loin de là, en conservant sa constante dignité, entrer en amitié avec Frédéric et Catherine, être par eux recherché, sollicité, presque courtisé, et attirer à lui sans les provoquer, mériter sans les accepter, leurs offres les plus séduisantes. C'est un bel exemple donné de l'alliance à la fois et de la noble indépendance des deux souverainetés de ce monde. Il faut en savoir gré au XVIIIe siècle, et à ceux qui comme d'Alembert l'ont honorablement personnifié.

Enfin d'Alembert doit nous toucher comme homme et par sa vie. Comment en effet n'être pas intéressé par cette destinée, commencée dans la plus dure des épreuves, l'abandon de la famille, continuée dans le travail et longtemps dans la pauvreté, même arrivée à la gloire, mêlée encore de bien des mécomptes, et enfin terminée sous le coup d'une profonde et déchirante affliction, dans une inconsolable tristesse et cette solitude du cœur, si pénible au vieillard, sans liens ni affections intimes et domestiques. Aussi, quand nous le verrons, frappé par sa naissance même d'une grande injustice sociale, moins qu'orphelin, pauvre enfant délaissé, et comme renié des siens, condamné à se suffire seul, à s'élever et à s'honorer seul, laisser passer quelque chose de ses ressentiments dans ses opinions, et des amertumes de son cœur dans les conceptions de son esprit, serons-nous plus portés, tout en le jugeant d'ailleurs selon la vérité, à lui faire une

justice plus bienveillante et plus facile en favorables interprétations; et si nous trouvons qu'en dernière fin toute sa doctrine se résout en un grand doute et un grand mécontentement au sujet de la condition humaine, sans l'approuver nous le comprendrons, en rapprochant sa philosophie de sa vie et en expliquant jusqu'à un certain point la première par la seconde.

La biographie deviendra ainsi un heureux et utile secours pour l'analyse et la critique.

M. Cuvier, dans une notice qu'il a laissée sur sa vie, écrivait : « J'ai fait tant d'éloges historiques, qu'il n'y a rien de présomptueux à croire qu'on fera le mien, et sachant par expérience tout ce qu'il en coûte aux auteurs de ces sortes d'écrits, pour être informés des détails de la vie de ceux dont ils ont à parler, je veux éviter cette peine à celui qui s'occupera de la mienne [1]. »

C'était un exemple que lui avait donné d'Alembert, qui avait fait lui aussi bien des éloges historiques, non sans avoir pour son compte éprouvé plus d'une fois le même genre d'embarras.

Nous avons de lui un *mémoire* sur sa vie, et même son *portrait*, auxquels pour le mieux faire connaître nous pourrons emprunter plus d'une particularité, plus d'un trait caractéristique, et cela avec d'autant plus de confiance, que d'Alembert est en général un esprit trop juste et un cœur trop sincère pour que, même en parlant de lui, il ne dise pas la vérité. S'exprimant à la troisième personne, et employant une forme assez usitée dans les oraisons funèbres, il commence par décliner ainsi ses noms et ses titres divers : « Jean le Rond, d'Alembert, de l'Académie française, des Académies des sciences de Paris, de Berlin et Saint-Pétersbourg, de l'Académie royale des

1. Notice sur M. Cuvier, par M. Flourens.

belles-lettres de Suède, et des sociétés royales de Turin et de Norwége, naquit à Paris, le 16 novembre 1717, de parents qui l'abandonnèrent en naissant.

Mais ce qu'il ne dit pas et ce qu'il faut dire pour lui, c'est que ces parents étaient, d'une part, Madame de Tencin, femme de plus d'ambition et d'intrigue que de tendresse de cœur, et qui ne songea à rendre une mère à son fils que quand son orgueil y fut intéressé; et quand aussi il fut trop tard; et de l'autre Destouches, surnommé Canon, à cause de ses fonctions dans l'artillerie, et frère de Destouches le comique; il fut moins indifférent que la mère, et prit quelque soin de l'enfant auquel il assura du moins une pension de 1200 livres [1], mais sans pousser beaucoup plus loin sa sollicitude paternelle.

Il ne faudrait pas non plus oublier, quoique d'Alembert ne donne pas ces détails, qu'exposé immédiatement après sa naissance sur les marches d'une petite église située près de Notre-Dame, aujourd'hui détruite, et appelée *Saint-Jean-le-Rond* (d'où le premier nom de notre auteur, auquel on ajouta ensuite celui de d'Alembert), ce fut à la pitié du commissaire du quartier, touché, en le recueillant, de sa misère et de sa chétive apparence, qu'il dut d'être confié à une pauvre vitrière, au lieu d'être envoyé aux *Enfants-trouvés*.

Une fois aux mains de cette pieuse et douce femme, il fut sauvé; à défaut de la mère que lui avait donnée la nature, il trouva celle qu'un cœur mieux fait et inspiré d'un autre amour avait comme investie pour lui du doux

1. On a même supposé qu'il y eut de sa part quelques indications et quelques démarches indirectes pour éveiller et diriger la vigilance du commissaire. Mais d'Alembert n'en dit rien. — Il est certain du reste que la famille Destouches porta de l'intérêt à d'Alembert, qui, par reconnaissance, laissa en legs à madame Destouches le portrait du roi de Prusse, qu'il tenait de Frédéric lui-même.



et saint attribut de la maternité. Il en reçut tout ce qui lui était refusé si durement, si injustement d'ailleurs; la tendresse active, la vigilance assidue, le dévouement du jour et de la nuit, et comme ce souffle vivifiant qui réchauffa, recréa et fit heureusement refleurir sa chétive et frêle enfance.

Aussi, à l'âge de quatre ans, put-il, sans être toutefois entièrement soustrait à cette première et salutaire tutelle, passer sous celle d'un excellent maître, dont, d'après son témoignage, la mémoire lui fut toujours chère, et dont dans la suite, par reconnaissance, il aida les enfants dans leurs études, autant qu'il le put selon sa médiocre aisance.

A onze ans, grâce à cette paternelle discipline et à la manière dont il en profita, il avait fait des progrès si rapides, qu'au jugement même de son instituteur, les leçons qu'il en recevait ne lui suffisaient plus, et qu'on dut le placer de sa pension dans un collége. Il fut mis à Mazarin; il y fit sa seconde, deux années de rhétorique et sa philosophie; ce fut avec de si brillants succès que le souvenir s'en conserva longtemps parmi ses condisciples et ses professeurs.

Voltaire, Diderot, Helvétius et d'autres encore du même temps, furent élevés par des jésuites; d'Alembert le fut par des jansénistes. Mais la différence en dernier résultat ne fut pas grande, et l'écolier de Mazarin, pas plus que ceux de Louis-le-Grand et de la maison de Langres, ne resta fidèle à l'éducation première qu'il en avait reçue; le monde ne fut pas pour lui le continuateur du collége, et la société lui fut une tout autre institutrice que l'école et l'Eglise. Ses pieux maîtres essayèrent en vain d'occuper son esprit des matières de la foi, ou du moins d'une philosophie qui n'y fût pas contraire; ni la théologie ne le captiva, ni le cartésianisme ne le gagna,

et le nouveau Pascal qu'on se promettait en lui ne fut guère celui dont on s'était complu à se former l'espérance. La guerre, dans laquelle il s'engagea d'abord et qu'il soutint constamment jusqu'au terme de sa carrière, ne fut pas celle des jansénistes contre les jésuites, mais celle des philosophes contre les théologiens, quels qu'ils fussent; ce fut celle de la raison en révolte, et même on peut dire en licence contre la foi; ce fut celle d'un sensualisme, quelque peu sceptique, contre toute doctrine spiritualiste. Sa déférence pour ses maîtres n'alla pas au-delà de la lecture de certains livres de controverse qu'il préférait à ceux de dévotion et d'un commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains, auquel il ne donna pas suite.

Son goût, ses véritables études étaient ailleurs ; elles s'étaient surtout tournées vers les mathématiques, auxquelles l'avaient initié quelques leçons qu'il en avait reçues au collége d'un M. Caron, le seul maître qu'il ait jamais eu. Il s'y appliqua avec une telle ardeur, que seul et presque sans livres, sans même un ami qui l'aidât, et avec l'unique secours des bibliothèques publiques qu'il fréquentait assidûment, il fit dans cette science des progrès singulièrement remarquables. De retour chez lui il cherchait la solution des problèmes que lui avaient suggérés ses lectures, et d'ordinaire il la trouvait. Il lui arrivait même de découvrir des propositions importantes qu'il croyait nouvelles, et qu'il avait ensuite le chagrin, mêlé toutefois d'une certaine satisfaction, de voir établies dans des traités qu'il n'avait pas d'abord connus.

Il raconte lui-même que, cédant aux conseils d'un ami, qui, en vue d'un état qu'il lui fallait, le détournait de la géométrie, et aurait voulu qu'il étudiât le droit ou la médecine, il essaya en effet de renoncer à ses travaux de prédilection. Dans ce dessein, et pour mieux se mettre

à l'abri de toute tentation, il fit transporter chez cet ami, comme fruit défendu, les quelques livres qu'il possédait sur ces matières. Mais peu à peu et presque sans qu'il s'en aperçût, ces livres revinrent chez lui l'un après l'autre, et au bout d'un an, convaincu par cette espèce d'expérience, qu'il était inutile de lutter contre son penchant, il y obéit comme à une vocation, comme à un instinct de son génie. Il y sacrifia même pendant plusieurs années la culture des lettres, qu'il avait cependant fort aimées, et ne la reprit que plus tard, après son entrée à l'Académie des sciences, et quand il commença sa collaboration à l'Encyclopédie.

« Heureux âge, dit-il, le plus heureux de sa vie, alors qu'en se réveillant il songeait avec un sentiment de joie au travail commencé la veille et qui allait remplir la matinée ; dans ses intervalles de repos, au plaisir qu'il allait goûter le soir au spectacle, et dans les entr'actes des pièces, au plaisir plus grand que lui promettait son travail du lendemain.

« Dans ces dispositions, dit également un de ses amis, il était le plus gai, le plus animé, le plus aimable d'entre nous. Après avoir donné sa matinée aux mathématiques, il sortait de chez sa vitrière comme un écolier échappé du collége, ne demandait qu'à se réjouir, et par le ton vif et plaisant que prenait alors cet esprit si lumineux et si solide, il faisait oublier en lui le savant, pour n'y montrer que l'homme aimable. La source de cet enjouement si naturel était une âme pure, libre de passions, contente d'elle-même, et tous les jours en jouissance de quelque vérité nouvelle, qui venait de récompenser et de couronner son travail. [1] »

Et ce qui achevait de lui faire cette paix pour ses

1. Marmontel.

études et ce contentement, c'était le doux refuge qu'il avait de nouveau trouvé en quittant le collége, auprès de sa mère adoptive. Il y portait un peu d'aisance et y recevait les soins les plus tendres sans rien devoir ni à aucune vue d'intérêt, ni à aucun sentiment de vanité mondaine. Car la bonne et simple femme ne comprit jamais grand chose à l'homme qu'elle avait élevé et dont elle eût pu se faire honneur comme d'un fils ; et c'était moins avec admiration et avec orgueil, qu'avec une sorte de compassion, qu'elle le considérait dans ses travaux et dans sa gloire. « Vous ne serez jamais qu'un philosophe, lui disait-elle ; et qu'est-ce qu'un philosophe? c'est un fou qui se tourmente pendant sa vie, pour qu'on parle de lui lorsqu'il ne sera plus. »

Tel était d'Alembert à son entrée dans le monde, le cœur calme, l'esprit ferme, et, grâce à la part de génie qu'il avait reçue de la nature et au zèle pour la science dont il était enflammé, bien préparé de toute façon pour les œuvres qu'il était appelé à produire et qui devaient l'illustrer.

Ces œuvres, il ne les fit pas longtemps attendre. Quelques mémoires, comme il le dit avec simplicité, qu'il donna à l'Académie des sciences, en 1739 et 1740, lui en ouvrirent bientôt les portes, et en 1741, à l'âge de 23 ans, il en fut élu membre. Peu d'années après (1746) il fut également nommé à l'Académie de Berlin pour un mémoire imprimé qu'elle avait commencé par couronner.

Ainsi, bien jeune encore, sa fortune comme savant était faite. Mais sous un autre rapport elle ne l'était guère, car il en était toujours à sa très-médiocre pension. Aussi, en 1754, Frédéric, qui lui avait d'abord fait offrir la survivance de la place de président de l'Académie de Berlin (Maupertuis, qui en était le titulaire, était alors atteint

d'une maladie grave), crut devoir, malgré son refus, ou plutôt à cause de ce refus même, lui donner une pension de 1200 liv., en joignant à ce bienfait une lettre qui en relevait encore la valeur : « Je vous prie, écrivait-il à son chargé de pouvoir, milord Maréchal, d'offrir une pension de 1200 liv. à M. d'Alembert. C'est peu pour son mérite, mais je me flatte qu'il l'acceptera en faveur du plaisir que j'aurai d'avoir obligé un homme qui joint la bonté du caractére aux talents les plus sublimes de l'esprit. Vous qui pensez si bien, vous partagerez avec moi, mon cher milord, le plaisir d'avóir mis un des plus beaux génies de la France dans une situation plus aisée. Je me flatte de voir M. d'Alembert ici ; il m'a promis de me faire cette galanterie, dés qu'il aura achevé son Encyclopédie. »

Cette munificence de Frédéric porta bonheur à d'Alembert, et fut comme un exemple qu'on ne put guère refuser de suivre en France. Cependant ce ne fut que deux ans après, que M. le comte d'Argenson, qui du reste était naturellement bien porté pour les gens de lettres et n'en était point jaloux, obtint pour lui du roi une pension de 1200 liv. Plus tard, M. de Saint-Florentin fut moins gracieux, et, malgré les instances persévérantes de l'Académie des sciences, n'accorda qu'à grand peine et au bout de 6 mois à d'Alembert la pension d'académicien, laissé vacante par la mort de Clairant.

Cependant d'Alembert ne s'était pas tellement voué aux mathématiques, qu'avec le temps il ne revint aussi aux lettres. Il s'était donné avec passion aux unes, mais il n'avait pas renoncé aux autres ; c'était chez lui un amour qui en couvrait un autre, mais ne l'avait pas étouffé, et ne devait pas l'empêcher de se ranimer. Il ne fallait pour cela qu'une occasion, et d'Alembert la trouva dans l'entreprise de l'Encyclopédie. Ce fut donc vers 1750

qu'il commença à faire quelques diversions littéraires à ses travaux mathématiques.

Il s'était lié dès sa jeunesse d'une amitié tendre et solide avec un homme pour lequel il s'était senti plus d'un attrait. Ce n'était pas précisément entre eux même condition première, même début dans la vie ; mais l'un et l'autre cependant, à l'entrée de leur carrière, s'étaient trouvés à peu près seuls et livrés à eux-mêmes, sans l'appui de la famille et sans patronage. Ce n'était pas le même génie, mais c'était le même goût pour les choses de l'esprit, le même renoncement à celles qui pouvaient les en distraire, le même désintéressement, la même facile résignation à la pauvreté pour la science. Ce n'étaient pas le même caractère et la même conduite ; mais il n'y en avait pas moins sous ce rapport une certaine convenance entre eux, et on conçoit comment, grâce à une pensée commune, la modération, la réserve, l'esprit de suite et de prudence de l'un put utilement s'allier à l'ardente activité, à l'élan, à la fougue même, à l'esprit d'initiative de l'autre. De plus, dans la diversité de leurs talents, ils avaient cet avantage qu'il leur était facile de s'entr'aider et de mettre au besoin la main à la tâche l'un de l'autre ; ce qui ne leur était pas sans une grande utilité en s'associant pour une œuvre si variée, si complexe, d'une si lente et si laborieuse exécution.

Tels étaient dans leurs rapports d'Alembert et Diderot.

« L'ouvrage qu'ils commençaient et qu'ils désiraient finir, dit d'Alembert dans son *Discours préliminaire*, avait deux objets. Comme encyclopédie, il devait exposer autant qu'il était possible l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines ; comme dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, il devait contenir sur chaque science et sur chaque art soit libéral, soit mécanique, les principes généraux qui en sont la base,



et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance. » Il fallait en expliquer le dessein au public; c'est ce que fit d'Alembert dans les deux parties de son *discours;* c'est ce que fit également Diderot dans son *prospectus* de l'Encyclopédie, qui est placé à la fin de ce discours.

Ce morceau de d'Alembert, que nous ne jugerions peut-être pas aujourd'hui avec la même faveur qu'on le fit au temps où il parut, quoique certes il ne manque pas de qualités solides, fut alors accueilli avec de grands applaudissements. On sait assez ce qu'en disent dans leurs lettres Frédéric et Voltaire. Mais on connaît peut-être moins l'opinion de Montesquieu, que voici en quelques lignes : «..... Vous m'avez donné de grands plaisirs, écrit-il à d'Alembert; j'ai lu et relu votre discours préliminaire. C'est une chose forte, c'est une chose charmante, c'est une chose précieuse; plus de pensées que de mots, du sentiment comme des pensées, et je ne finirais point. » Quoique le reste de la lettre n'ait plus rapport au même sujet, je demanderai cependant la permission de le citer parce qu'il a son intérêt. Montesquieu poursuit donc en disant : « Quant à mon introduction dans l'Encyclopédie, c'est un beau palais où je serais bien curieux de mettre les pieds, mais pour les deux articles *Démocratie* et *Despotisme,* je ne voudrais pas prendre ceux-là. J'ai tiré sur ces articles de mon cerveau, tout ce qui y a trait. L'esprit que j'ai est un moule; on n'en tire jamais que les mêmes portraits; ainsi je ne vous dirais que ce que j'ai dit et peut-être plus mal que je l'ai dit. Si vous voulez de moi, laissez à mon esprit le choix de quelque article, et si vous voulez, ce choix se fera chez madame du Deffand, avec du marasquin. Le P. Castel dit qu'il ne peut pas se corriger, parce que en corrigeant un ouvrage il en fait un autre; et moi, je ne puis pas me corriger, parce que je

chante toujours la même chose. Il me vient dans l'esprit que je pourrais prendre peut-être *goût*, et j'éprouverais bien que *difficile est proprie communia dicere*. Adieu, monsieur, agréez, je vous prie, les sentiments de la plus tendre amitié. » Voltaire, de son côté, au sujet du même article, écrivait en le demandant : « Si on en avait chargé un autre, cet article en vaudrait mieux ; si personne n'a encore cette besogne, je tâcherai de la remplir ; j'enverrai mes idées et on les rectifiera comme on jugera à propos. » Il envoie en effet son article, probablement avant que Montesquieu eût encore bien songé au sien, et, le dirai-je, il avait peut-être pour le faire plus de ce qu'il fallait que l'auteur de *l'Esprit des Lois*. Il avait la pensée non-seulement plus prompte et plus souple, mais plus simple, plus délicate et plus vive, surtout en matière littéraire.

Pour en revenir à d'Alembert, on peut, ce semble, regarder comme l'expression assez fidèle du sentiment commun dont son *discours préliminaire* fut alors l'objet, ce qu'en dit Condorcet dans ces termes : « La réunion d'une vaste étendue de connaissances, cette manière d'envisager les sciences, qui n'appartenait qu'à un homme de génie, un style clair, noble, énergique, ayant toute la sévérité qu'exige le sujet, et tout le piquant qu'il permet, ont mis le *discours préliminaire* de l'Encyclopédie au nombre de ces ouvrages précieux, que deux ou trois hommes tout au plus dans chaque siècle sont en état d'exécuter. » (*Éloge* de d'Alembert.)

Ce succès fut tel, que joint d'ailleurs au mérite littéraire de plusieurs des préfaces, dont ses mémoires sur la géométrie ou la physique étaient précédés, peu de temps après la publication du premier volume de l'Encyclopédie (en 1754), il fut élu membre de l'Académie française.

C'était un emprunt que cette illustre compagnie faisait, comme elle en avait déjà fait, et comme par la suite elle

devait en faire encore, à l'Académie des sciences ; elle se donnait d'Alembert comme elle s'était donné Fontenelle, comme elle devait se donner Delambre, Fourrier et Cuvier, je ne veux nommer que les morts.

La raison, du reste, pour l'Académie française, d'appeler dans son sein des membres choisis soit de l'Académie des sciences, soit des autres Académies, c'est que dans l'intérêt des lettres, dont elle a le patronage, et en vue d'une plus haute autorité dans ses jugements et dans ses travaux, il est bon qu'elle ait en elle toutes les grandes lumières, qui, à différents titres, peuvent, en l'éclairant, étendre et varier son horizon. Voilà pourquoi elle les recherche et les attire à elle, pourquoi elle se compose en une société non-seulement de poëtes et d'orateurs, mais aussi d'historiens, de philosophes et de savants ; pourquoi on pourrait, jusqu'à un certain point, la définir l'esprit des autres Académies, généralisé et exprimé, pour le public, sous sa forme la plus populaire et la plus littéraire à la fois.

Membre de l'Académie française, d'Alembert se trouva de plus en plus engagé aux lettres. Aussi, outre nombre d'articles composés pour l'Encyclopédie et divers morceaux d'histoire, de littérature et de morale, tels que les *Mémoires* de Christine, l'*Apologie de l'Etude*, l'*Essai sur la société des gens de lettres avec les grands*, qu'il publia successivement vers ce temps et qu'il réunit ensuite sous le titre de *Mélanges littéraires*, il fit paraître, en 1759, ses *Eléments de philosophie*, dont j'aurai surtout à m'occuper dans ce mémoire ; puis plus tard (en 1765), il donna son livre sur la *Destruction des Jésuites*, et deux ans après un *Supplément* à ce livre.

Il s'était aussi, comme d'avance, exercé dans un genre qui pouvait un jour le désigner pour les fonctions de secrétaire perpétuel. En effet, ses *Éloges* de Jean Bernouilli,

de l'abbé Terrasson, et surtout de Montesquieu, semblaient devoir préparer et à l'occasion appuyer sa candidature à cette charge. C'était un procédé qu'il conseilla, dans le même but, mais pour une autre compagnie, à Bailly et à Condorcet.

Quant à lui, quoique son crédit au sein de l'Académie des sciences, loin de fléchir, s'affermît et que sa réputation de géomètre s'établît de plus en plus par divers traités ou mémoires qu'il publia de 1752 à 1761, tels que son *Essai* d'une théorie nouvelle de la résistance des fluides (1752), ses *Recherches* sur divers points importants du système du monde (1754 et 1756), ses *Opuscules* mathématiques, et enfin son *Traité de dynamique* (1758), ce fut surtout vers l'Académie française qu'il tourna ses vues pour cette dignité dont il avait l'ambition.

Là plus qu'ailleurs elle pouvait lui assurer le crédit, l'influence qu'il recherchait avant tout auprès de cette classe d'esprits à laquelle il s'adressait[1].

Voltaire approuvait fort cette candidature; il disait que si l'Académie française appelait d'Alembert à cet honneur, elle montrerait qu'en rendant un hommage à la profondeur des mathématiques, elle en rendrait un autre au bon goût et qu'elle ne saurait être mieux représentée que par ce géomètre, qui unissait à la délicatesse de Fontenelle, la force que Fontenelle n'avait pas.

Mais d'Alembert, outre ses titres littéraires et scientifiques, en avait encore d'autres qui militaient également en sa faveur. Il était par-dessus tout un personnage académique; l'Académie était comme sa patrie, sa famille; il l'aimait de passion et voulait qu'on l'aimât comme lui, surtout quand on en était membre.

1. D'après une de ses lettres à madame du Deffand, des amis avaient songé à le faire élire Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, mais il se refusa à ce projet.

Marmontel, dans ses mémoires, en rapporte une preuve, que je lui laisse le soin d'exprimer, mais qui, la forme et le tour à part, marque bien les vrais sentiments de d'Alembert. Le duc de Richelieu se plaignait un jour à Marmontel, d'être mal vu à l'Académie, par la faute de d'Alembert, auquel il était en aversion: « d'Alembert n'est pas votre ennemi, reprit Marmontel, il ne l'est que de ceux qui sont hostiles aux gens de lettres, et il croit qu'on vous a indisposé contre eux. Il a épousé l'Académie, aimez sa femme, comme vous en aimez tant d'autres, et venez la voir quelquefois, il vous en saura gré et vous recevra tout comme font tant d'autres maris. »

D'Alembert avait de plus pour maxime, qu'un homme de lettres, qui songe à fonder son nom sur des monuments durables, doit être fort attaché à ce qu'il fait, assez à ce qu'il écrit, médiocrement à ce qu'il dit. Conformant sa conduite à cette maxime, il disait (c'est lui qui parle) peut-être beaucoup de sottises, mais il n'en écrivait guère et il n'en faisait point; et dans une lettre à Voltaire il s'exprimait ainsi : « Mes écrits et ma conduite parlent pour moi à ceux qui voudront les écouter; je défie la calomnie et la mets à pis faire. »

Et ces sottises mêmes, comme il les appelle, qu'étaient-elles, sinon des paroles vives, promptes, piquantes, malignes parfois plutôt qu'imprudentes et hors de propos. Laissons-le lui-même s'expliquer à cet égard :

« On ne pouvait se douter, dit-il, à l'entendre, qu'il eût donné à de profondes méditations la plus grande partie de sa vie. Il était souvent d'une gaîté qui allait jusqu'à l'enfance, et le contraste de cette gaîté d'écolier avec la réputation qu'il s'était acquise dans les sciences, ne rendait que plus piquante sa conversation quelquefois assez décousue, mais jamais fatigante ni pédante; » et ses amis ne parlaient pas dans un autre sens: « Dans ses

entretiens, disent-ils, se développait ce caractère plein d'enjouement et de facilité, sagement libre et naturel, dont, quoi qu'il en dît, les saillies mêmes avaient de la mesure et la hardiesse de la discrétion, dont l'ingénuité avait, avec quelque chose des grâces de l'enfance, la vigueur de la maturité. Il y répandait cette malice d'esprit, si l'on veut, mais sans amertume et sans fiel, cette plaisanterie d'un goût exquis, cette mémoire intarissable et ce fonds de philosophie, d'où jaillissaient à chaque instant des traits de lumière et de force. »

A ce prix, pouvons-nous à notre tour le remarquer, les sottises, si sottises il y avait parfois dans ses paroles, et si sur cet article il fallait l'en croire, avaient elles-mêmes leur charme. Tout au plus était-ce quelques vivacités qu'arrachaient à son impatience les gens qui le blessaient ou l'ennuyaient et qu'il se reprochait ensuite, en disant toutefois que si c'était un mal, c'était le seul dont il fût capable, et qu'il serait au désespoir d'avoir été au-delà et de penser que quelqu'un fût malheureux par lui, même parmi ceux qui avaient cherché le plus à lui nuire. Or, ces qualités et même ces défauts n'étaient point un obstacle au choix honorable dont il désirait être l'objet.

Enfin, à cette époque de sa vie, d'Alembert, grâce à son caractère, à son mérite, au rang élevé qu'il occupait dans les sciences et dans les lettres, avait formé de nombreuses et illustres amitiés. Le roi de Prusse l'honorait, l'obligeait, l'attirait auprès de lui, aurait voulu l'y fixer; ils entretenaient ensemble un assidu et sérieux commerce de lettres. Voltaire s'était aussi étroitement lié avec lui et en usait à son égard avec une déférence pleine d'affection. D'Alembert, de son côté, sans jalousie, sans envie, fidèle à Voltaire pendant plus de trente ans, et jusqu'à la fin, loin de jamais souffrir ou de se fatiguer de sa gloire, qui effaçait toutes les autres, s'occupa au contraire

constamment de la défendre ou de la consacrer par d'éclatants hommages. Il avait été dans d'excellents termes avec Montesquieu. Il ne dépendit pas de lui de maintenir, tels qu'ils furent d'abord, ceux dans lesquels il s'était trouvé avec Rousseau. Il était en froideur, mais sans hostilité, avec Buffon. Il était l'ami de Diderot, d'Helvétius, de Marmontel et de La Harpe; il était le patron et comme le maître de Condorcet. Il avait dans son parti toute une clientèle qui l'appréciait, et dans les rangs opposés il n'avait point d'adversaires bien déclarés et il avait même des juges bienveillants; ainsi, un prélat, M. de Coestloquet, disait de lui: « Je ne connais pas sa personne; j'ai toujours ouï dire que ses mœurs étaient simples et sa conduite sans reproches. Quant à ses ouvrages je les relis souvent et je n'y trouve que beaucoup d'esprit, de grandes lumières et une bonne morale. S'il ne pensait pas aussi bien qu'il a écrit, il faudrait le plaindre; mais personne n'a le droit d'interroger sa conscience. »

Par toutes ces raisons réunies, d'Alembert avait-il ce qu'il fallait pour obtenir, au sein de l'Académie française, cette autorité qui se donne plus qu'elle ne se décrète, et que le vote consacre plutôt qu'il ne la constitue; pour exercer ce gouvernement de la confraternité, qui n'est qu'un soin plus particulier des intérêts, de la dignité et des travaux de la compagnie; pour en être à perpétuité le représentant honoré et aimé; pour en être, sous le titre de secrétaire, l'âme, l'esprit, le lien, la règle, en un mot le vrai chef? On le pensa, puisque, à la mort de Duclos, il fut élu son successeur (1772).

Duclos, dans l'Académie, était peu agréable de sa personne, et, s'il faut en croire certains mémoires du temps, de deux choses qu'on l'a dit être, *droit* et *adroit*, il serait sans doute injuste de lui contester la première,

mais il serait difficile de lui accorder la seconde, et de trouver dans ce franc-parler parfois grossier, dans ce sans-gêne et cette brusquerie, non-seulement de propos mais aussi de conduite, qu'on lui prête, cette délicatesse polie et cette bienveillance pleine d'égards, qui, auprès d'hommes de goût et de choix, est la première des habiletés. Duclos blessait et choquait souvent. Il s'était en particulier, aliéné d'Alembert par la manière dont il parlait du roi de Prusse; il avait été aussi question entre eux d'articles pour l'Encyclopédie, que l'un avait proposés et l'autre refusés.

D'Alembert, dans les mêmes fonctions, apportait de tout autres qualités, et c'est un témoignage dont l'honorait en le remplaçant son successeur (Marmontel), « qu'il se distinguait par la douce égalité d'un caractére toujours vrai, toujours simple, parce qu'il était naturel, éloigné de toute jactance et de toute dissimulation, mêlé de force et de faiblesse, mais dont la force était de la vertu et la faiblesse de la bonté. »

Secrétaire perpétuel de l'Académie française, d'Alembert, outre ses autres devoirs, s'imposa celui, qui avait été trop négligé de ses prédécesseurs, de continuer l'histoire de la compagnie et s'engagea à écrire la vie de tous les académiciens morts depuis 1700.

« L'obscurité de quelques-uns, fait observer Condorcet, l'esprit de parti qui exagère ou rabaisse la réputation de plusieurs, le contraste des jugements de la postérité, et de l'opinion des contemporains, la grande variété des talents, par lesquels chacun d'eux s'était distingué, toutes ces difficultés auraient pu arrêter un écrivain moins zélé pour la gloire de l'Académie; elles ne firent qu'exciter l'ardeur de d'Alembert, et dans l'espace de trois ans, plus de soixante-dix éloges furent achevés. »

Je n'ai pas pour mon compte à examiner le mérite de

ces morceaux; je n'y toucherai que pour y rechercher et y suivre ce qui importe à l'histoire de la philosophie, je veux dire les sentiments philosophiques de l'auteur; mais si j'avais à les apprécier, je le ferais volontiers dans les termes mêmes de son panégyriste: « Les premiers qu'il composa, dit Condorcet, sont écrits d'un style simple et précis, tantôt énergique, tantôt piquant et plein de finesse, mais toujours noble, rapide et soutenu; dans les autres il s'est permis plus de simplicité, de familiarité même; des traits plaisants, des mots échappés à ceux dont il parle, ou dits à leur occasion, un grand nombre d'anecdotes, propres à peindre les hommes ou les opinions de leur temps, donnent à ces ouvrages un autre caractère, et le public, après avoir encouragé cette liberté par des applaudissements multipliés, parut ensuite la désapprouver. Nous osons croire qu'avant de prononcer si cette sévérité n'a pas été injuste, il faut avoir lu tout l'ouvrage; en effet si, dans cette suite d'éloges, ce ton familier rend la lecture plus facile; si cette liberté d'entremêler des plaisanteries et des anecdotes à des discussions philosophiques ou littéraires augmente l'intérêt et le nombre des lecteurs, il serait alors difficile de blâmer d'Alembert d'avoir changé sa manière. »

Marmontel, de son côté, admire ce talent supérieur « de peindre vingt hommes de lettres, chacun avec le ton et la couleur de son génie et de son style, de démêler dans le parallèle de nos poëtes comiques et les finesses de leur art et les nuances qui les distinguent; et de là de se porter vers les hauteurs de l'éloquence, de juger la chaire comme le théâtre et de prendre tour à tour la plume de Massillon, de Fénelon, de Fléchier et de Bossuet lui-même, pour les peindre et pour les louer. »

Et afin de tempérer ce qu'il peut y avoir de trop favorable et même à certains égards d'excessif dans cette dou-

ble appréciation, je citerai d'autre part l'opinion de La Harpe, devenu alors moins bienveillant qu'il ne l'avait naguère été pour d'Alembert. Après avoir donné quelques détails sur la manière dont, en remplaçant Duclos, il essaya de faire les honneurs des séances académiques, un peu autrement que son prédécesseur, comme un homme poli qui veut plaire à tout le monde, et non comme un maître de maison, impérieux et brusque, qui ne sait que commander, il ajoute: « Le public qui aime à être courtisé partout où il est, mais surtout là où il n'a pas le droit de l'exiger, sentit ce contraste; il trouva ce qu'il lui fallait dans ce nouveau secrétaire, qui affectait la coquetterie, comme son prédécesseur la rudesse. Mais malheureusement l'esprit, qui règne dans cette sorte d'auditoire, n'est pas toujours, à beaucoup prés, un guide infaillible pour le bon goût..... Malheureusement aussi d'Alembert avait tout ce qu'il fallait pour rechercher ce dangereux succès et en subir le retour;..... l'esprit de conversation qui était son seul plaisir et tenait d'autant plus de place dans sa vie, qu'il y avait l'avantage sur le commun des hommes, était devenu par degré son esprit dominant, et ce n'est rien moins que celui d'un livre. D'Alembert était accoutumé à n'en plus guére avoir d'autre. Ses écrits devinrent une suite de petits aperçus, qui tantôt sont fins, tantôt n'ont que l'intention de la finesse et de la malice, de petites idées communes, ambitieusement décomposées ou aiguisées en épigrammes, de vieilles anecdotes rajeunies, de vieux adages renouvelés; tout cela est d'un vieillard qui vit sur son esprit; c'est ce qui se laisse trop apercevoir surtout dans ses derniers *Éloges*. Les battements de mains qu'excitèrent d'abord ces *concetti*, lui cachérent l'impression qu'il faisait sur les gens éclairés. Le public le fit enfin sentir et même durement au vieux secrétaire, qui avait droit à plus d'égards, et



que ce motif accessoire décida dans ses dernières années à un silence forcé, qu'il eût été prudent de se prescrire plus tôt.»

On a dit de La Harpe, au sujet de la société que réunissait chez lui d'Alembert, qu'il y régnait un excellent ton, surtout les jours où La Harpe ne s'y rencontrait pas; et d'Alembert lui-même lui disait dans une de ces réunions: « Vous faites la nuance du goût et du tact; car vous avez du goût et point de tact. » C'est un peu là l'homme du jugement qu'il vient de porter sur les *Éloges* de d'Alembert; sans contester précisément la justesse de ses critiques, Il serait difficile de n'en pas noter le peu de mesure et de délicatesse, en un mot le défaut de tact. D'Alembert, assurément, méritait d'être mieux traité par La Harpe, ne fût-ce qu'à cause de leurs anciennes relations.

Au risque d'être un peu long, je ne voudrais pas négliger, à côté de ces différentes opinions, celle qu'exprime à son tour Grimm. Elle n'y nuira pas, elle en sera plutôt un utile complément.

Grimm loue plusieurs des *Éloges* et en particulier ceux de Bossuet, de Fénelon, de Fléchier, de Massillon, de Montesquieu, de l'abbé Choisy et de l'abbé Dangeau. De celui de l'abbé Dangeau, entre autres, il dit: «On retrouve dans cet Éloge les mérites qui distinguent toutes les productions de M. d'Alembert, des vues justes et simples, avec un art infini de les faire ressortir et de les rendre piquantes, un style d'une évidence admirable, beaucoup de traits et d'anecdotes, peut-être trop, mais une grâce infinie à les conter.» Et caractérisant d'une manière générale l'ensemble de ces morceaux, dont le recueil venait de paraître, et qui selon lui n'obtenaient pas le même succès à la lecture, qu'aux séances de l'Académie, il dit encore: «Il y a peu d'ouvrages d'une instruction plus aimable et plus variée. C'est un cours de littérature d'une forme

neuve et piquante..... seulement à cause des caillettes et des jeunes gens, qui affluent à ces séances, il a bien fallu prendre les petits mots, les petites ironies, les petits contes, les petites allusions.» Enfin plus tard, et après la mort de d'Alembert, il s'exprime avec plus de sévérité et trouve que, dans ses *Éloges*, il y a une grande inégalité de tons, la morgue, le ridicule et le charlatanisme d'un chef de parti, un style souvent sec et froid, de la précision et de la clarté, mais point d'âme ni d'imagination ; il pense qu'il attache trop de prix à la petite gloire et qu'il a peut-être acheté cette vogue populaire par des complaisances indignes de la gravité d'un sage. Il excepte toutefois dans ces remarques les *Éloges* cités plus haut et qu'il continue à admirer.

Ainsi était jugé d'Alembert, à des points de vue divers, par ses contemporains; grâce à cette diversité même, la vérité au moins partielle, si nous voulons l'y recueillir, ne saurait guère nous échapper [1].

Membre de deux Académies et secrétaire perpétuel de l'une d'elles, d'Alembert était parvenu à la plus haute position qui pût tenter l'ambition d'un savant et d'un homme de lettres; et ce qui n'ôtait rien à son grand crédit, ce qui l'aurait même accru d'un relief particulier, c'était le refus constant qu'il avait fait de tout autre établissement, quelque persévérantes, quelque engageantes, quelque honorables que fussent pour lui les propositions qui lui furent faites. Ainsi, outre une première tentative, dont j'ai parlé plus haut, Frédéric en fit une seconde

1. M. Fourrier, excellent juge à plus d'un titre, disait, si je rends bien le témoignage de M. Villemain, auquel je dois cette particularité : D'Alembert est sec dans son style; il n'a pas d'analogie dans ses figures; c'est une preuve qu'il manque d'imagination. Mais en mathématiques même il n'a pas la formule élégante, il arrive aux démonstrations, mais lentement. Lagrange possède et manie mieux la langue et la méthode de ces sciences.

à la mort de Maupertuis (1759), en lui offrant de nouveau la présidence de l'Académie de Berlin, et une troisième en outre, au moment où on lui refusait la pension de savant, vacante par la mort de Clairant (1762). Il redoubla, dans cette dernière circonstance, d'efforts pressants pour attirer et fixer auprès de lui d'Alembert. Mais, quelque forte que fût la séduction, il n'y put réussir, et loin d'être offensé d'un refus si persévérant, il n'en eut pour lui que plus de bonté et d'intérêt.

Il y avait à cette époque parmi les souverains étrangers, comme une émulation de gloire pour attacher les philosophes à leur personne et à leur service. Catherine, qui correspondait avec Voltaire, qui achetait si généreusement la bibliothèque de Diderot et lui faisait tant d'accueil à sa cour, eut la pensée d'appeler auprès d'elle d'Alembert et de le charger de l'éducation de son fils, en lui offrant jusqu'à 100 000 livres de rente. D'Alembert n'accepta pas; l'impératrice insista par une lettre écrite de sa main, que je demande la permission de citer : « Monsieur d'Alembert, je viens de lire la réponse que vous avez écrite au sieur Odœr, par laquelle vous refusez de vous transplanter, pour contribuer à l'éducation de mon fils. Philosophe comme vous êtes, je comprends qu'il ne vous coûte rien de mépriser ce qu'on appelle grandeurs et honneurs de ce monde. A envisager les choses sur ce pied, je regarde comme très-petite la conduite de la reine Christine, qu'on a tant louée et souvent blâmée à juste titre; mais être né ou appelé à contribuer au bonheur et même à l'instruction d'un peuple entier, c'est refuser, ce me semble, de faire le bien, que vous avez à cœur. Votre philosophie est fondée sur l'humanité; permettez-moi de vous dire que de ne pas se prêter à la servir, quand on le peut, c'est manquer son but. Je vous sais trop honnête homme pour attribuer votre refus à la vanité, et je sais que la cause

n'en est que l'amour du repos, pour cultiver les lettres et l'amitié. Mais à quoi tient-il? venez avec tous vos amis; je vous promets et à eux aussi tous les agréments et facilités qui peuvent dépendre de moi; et peut-être vous trouverez ici plus de liberté et de repos que chez vous. Vous ne vous prêtez pas au roi de Prusse et à la reconnaissance que vous lui devez; mais ce prince n'a pas de fils. J'avoue que l'éducation de ce fils me tient à cœur, et vous m'êtes si nécessaire que peut-être je vous presse trop. Pardonnez-moi mon indiscrétion en faveur de la cause, et soyez assuré que c'est l'estime qui ma rendue intéressée.

« Catherine. »

« *P. S.* Dans cette lettre, je n'ai employé que les sentiments que j'ai trouvés dans vos ouvrages, vous ne voudriez pas les contredire. »

Dans une lettre postérieure, Catherine, faisant allusion à ce refus, lui écrivait encore entre autre choses : « Vous me donnez beaucoup de louanges et vous n'avez pas voulu me connaître; ou peut-être vous êtes de l'avis de ceux qui disent que les grands valent mieux à être connus de loin que de près. »

Mais, avant de refuser, d'Alembert avait hésité et consulté ses amis. L'un d'eux lui avait répondu par une lettre, dont il n'est pas sans intérêt de citer quelques passages. « Je commence, lui disait-il, par mettre d'un côté les avantages qu'on vous propose, et qui, je l'avoue, sont très-capables de déterminer à accepter, et de l'autre, les inconvénients attachés aux belles et très-belles choses qu'on vous offre. Il n'est pas douteux que 100 000 livres de rente, bien assurés, une très-grande maison, beaucoup d'honneurs et surtout la certitude infiniment flatteuse de tenir dans l'estime d'un souverain, plus illustre par la grandeur de son âme que par son rang, une place élevée, doi-

vent satifaire la plus insatiable avidité ; il est, dis-je, certain qu'un si brillant point de vue peut ébranler l'âme la plus forte..... mais d'autre part la Russie est le pays du monde le plus en proie aux révolutions..... et puis il y a une réflexion à faire, c'est que vous n'aurez pas cédé aux instances de l'impératrice, tant qu'elle n'a appelé à son secours que votre philosophie, et que vous vous rendrez à des offres, qui n'ont jamais touché que des âmes vaines et intéressées..... dites-vous bien : rien n'est plus beau, mais rien n'est moins sûr ; je cède à l'argent et à l'étalage après avoir tenu bon contre les seules prières. Je ne pouvais soutenir le climat, tant qu'on n'a point parlé de fortune et tout à coup ce même climat n'a plus rien qui m'épouvante ; à quoi dois-je un si grand changement ? à 100 000 livres de rente et beaucoup de valets. »

Une autre personne qu'il avait également consultée, lui répondit par cette simple question : A quel prix portez-vous vos amis ?

La lettre de Catherine à d'Alembert, comparée dans le temps à celle de Philippe à Aristote l'avait flatté, et un moment fait balancer ; mais l'avis de ses amis le détermina et il s'en félicita.

Cependant, quand il refusa les offres de Catherine, comme quand il résista à celles du roi de Prusse, il pouvait encore à peu près dire ce qu'il écrivait quelques années plus tôt au marquis d'Argens : « Ma fortune est au-dessous du médiocre ; 1700 livres de rente font tout mon revenu. Entièrement indépendant, et maître de mes volontés, je n'ai point de famille qui s'y oppose ; oublié du gouvernement comme tant de gens le sont de la Providence, persécuté même, autant qu'on peut l'être, quand on évite de donner trop d'avantage sur soi à la méchanceté, je n'ai aucune part aux avantages qui pleuvent sur les gens de lettres avec plus de profusion que de lumière ;

une pension très-modique, qui probablement me viendra fort tard, et qui à peine un jour me suffira, si j'ai le bonheur ou le malheur de parvenir à la vieillesse, est la seule chose que je puisse raisonnablement espérer..... Malgré tout cela la tranquillité, dont je jouis, est si parfaite que je ne puis me résoudre à lui faire courir le moindre risque. Supérieur à la mauvaise fortune, les épreuves de toute espèce que j'ai essuyées dans ce genre, m'ont endurci à l'indigence, et ne m'ont laissé de sensibilité que pour ceux qui me ressemblent. A force de privations je me suis accoutumé à me contenter du plus étroit nécessaire, et je dirais même à être en état de partager mon peu de fortune avec d'honnêtes gens plus pauvres que moi. J'ai commencé, comme les autres hommes, par désirer les places et les richesses; j'ai fini par y renoncer absolument, et de jour en jour je m'en trouve mieux. La vie retirée et assez obscure que je mène, est parfaitement conforme à mon caractère, à mon amour extrême pour l'indépendance, et peut-être même à un peu d'éloignement que les événements de ma vie m'ont imprimé pour les hommes. La retraite et le régime que me prescrivent mon état et mon goût m'ont procuré la santé la plus parfaite et la plus égale, c'est-à-dire le premier bien d'un philosophe. Enfin, j'ai le bonheur de jouir d'un petit nombre d'amis, dont le commerce et la confiance font le charme et le bonheur de ma vie. Jugez maintenant, monsieur, s'il m'est possible de renoncer à ces avantages et de changer un bonheur sûr contre une situation toujours incertaine quelque brillante qu'elle puisse être. . . . . »

— Voilà, entre autres choses, ce qu'il écrivait au marquis d'Argens, par lequel lui avaient été transmises les propositions du roi de Prusse (1752). Il écrivait dans la même occasion et à la même date à madame du Deffand : « . . . Je resterai à Paris; j'y mangerai du pain et des noix, j'y

mourrai pauvre, mais aussi j'y vivrai libre. Je vis de jour en jour plus retiré. Je dîne et soupe chez moi. Je vais voir mon abbé à l'Opéra, je me couche à neuf heures, et je travaille avec plaisir, quoique sans espérance. Je ferai de la géométrie et je lirai Tacite. . . . . Si vous saviez combien cette géométrie est une retraite douce à la paresse; et puis les sots ne vous lisent pas et par conséquent ne vous blâment ni ne vous louent.... La géométrie est ma femme et je me suis remis en ménage. » Il écrivait encore à la même : « Je n'en suis pas moins sensible à tout ce que vous faites pour moi; mais M. de Maurepas et madame de Tencin m'ont appris à me passer de place, de fortune et de considération. »

Il écrivait d'autre part à Voltaire : « Sans mon amour extrême de la liberté, j'aurais déjà pris mon parti de quitter la France, à qui je n'ai fait que trop de sacrifices; j'approche de 50 ans, je compte sur la pension de l'Académie, comme sur la seule ressource de ma vieillesse. Si cette ressource m'est enlevée, il faut que je songe à m'en procurer d'autres; car il est affreux d'être vieux et pauvre. Si vous pouviez savoir les charges considérables et indispensables, quoique volontaires, qui absorbent la plus grande partie de mon revenu, vous seriez étonné du peu que je dépense pour moi. Mais il viendra un temps, et ce temps n'est pas loin, où l'âge et les infirmités augmenteront mes besoins. Sans la pension du roi de Prusse, qui m'a toujours été exactement payée, j'aurais été obligé de me retirer à la campagne ou en province, ou d'aller chercher ma subsistance hors de ma patrie. Je ne doute pas que le roi de Prusse, quand il saura ma position, ne redouble d'instance..... Mais le séjour de Potsdam ne convient pas à ma santé, le seul bien qui me reste; d'ailleurs un roi est toujours meilleur pour maîtresse que pour femme. » — « Il aimerait mieux, écri-

vait-il encore à Voltaire, être magister à Chaillot ou à Vaugirard, que président de la plus brillante Académie étrangère. »

Voilà ce que d'Alembert pensait au sujet des offres qui lui étaient faites de la part du roi de Prusse, et il ne pensait pas autrement au sujet de celles de Catherine. Elles le flattaient, l'honoraient, le tentaient un moment, mais ne le déterminaient pas. Elles le laissaient à sa pauvreté, mais aussi à ses amitiés, à ses études et à sa liberté. En les rejetant, il renonçait aux honneurs et à la fortune, mais il continuait à jouir en paix de cette vie sans sujétion, et si bien remplie par le travail, les plaisirs de l'esprit, et ces commerces de la pensée par la parole, auxquels plus que personne il était sensible, et où il trouvait une partie de sa force et de son crédit.

Il y avait plusieurs de ces réunions auxquelles il se plaisait particulièrement [1]. Je citerai avant tout celle qu'avait formée autour d'elle madame Geoffrin, et qu'elle présidait et gouvernait même avec une sorte d'autorité dont le principe était du reste bien moins l'esprit d'intrigue et de domination que le bons sens et la bonté. Madame Geoffrin rassemblait chez elle les gens de lettres et les gens du monde, ceux-ci dans l'intérêt de ceux-là; c'est ce qu'elle exprimait à d'Alembert, en lui disant: « Vous croyez que c'est pour moi que je vois des grands et des ministres? Détrompez-vous; je les vois pour vous et vos semblables, qui pouvez en avoir besoin; si tous ceux que j'aime étaient heureux et sages, ma porte serait tous les jours fermée à neuf heures pour tout le monde, excepté pour eux. »

1. Madame Necker a dit avec justesse des dames dans ces réunions, quoique peut-être sous une forme un peu familière : « Les femmes y remplissent les intervalles de la conversation comme les duvets qu'on introduit dans les caisses de porcelaine; on ne les compte pour rien, et tout se briserait sans elles. »

Puisque j'en trouve l'occasion, je citerai quelques autres mots de cet excellent et sage esprit, de cette âme pleine de bienveillance et de prudence, et qui la peignent bien; je les emprunte à d'Alembert lui-même : « Je vois avec plaisir, lui disait-elle un jour, qu'en vieillissant je deviens plus bonne, je n'ose pas dire meilleure, parce que ma bonté tient peut-être à la faiblesse, comme la méchanceté de bien d'autres. J'ai fait mon profit de ce que me disait souvent le bon abbé de Saint-Pierre, que la charité d'un homme de bien ne devait pas se borner à soulager ceux qui souffrent, qu'elle devait s'étendre jusqu'à l'indulgence dont leurs fautes ont besoin, et j'ai pris comme lui pour devise ces deux mots : *Donner et pardonner.* »

Si le cœur a sa finesse, qu'on me passe l'expression, certes, il y a de celle-là dans ces paroles.

Elle disait encore avec le même bonheur : « Quand je raconte la situation de quelque infortuné à qui je voudrais procurer des secours, je n'enfonce pas la porte, je me place seulement tout auprès, et j'attends qu'on veuille bien m'ouvrir. »

C'est avec cet art de bien faire qu'elle obtenait de Fontenelle, qui au reste s'y prêtait mieux qu'on ne pourrait le supposer, les secours qu'elle lui demandait. Elle allait chez lui et lui peignait avec intérêt et sentiment l'état des malheureux qu'elle voulait soulager. « Ils sont bien à plaindre, » remarquait le philosophe, il ajoutait quelques mots sur les misères de la condition humaine, et il parlait d'autre chose. Madame Geoffrin le laissait aller, et quand elle le quittait : « Donnez-moi, lui disait-elle, 50 louis pour ces pauvres gens. » — « Vous avez raison, » répliquait Fontenelle, et il allait chercher les 50 louis, les lui donnait, ne lui en reparlait jamais et restait disposé à recommencer, pourvu que, toujours avec le même

à-propos de discrète charité et de simplicité, il fût averti d'avoir à être bienfaisant.

Madame Geoffrin disait aussi, au sujet de son indulgence pour les autres, surtout dans la conversation, et en parlant des bavards, si insupportables à la bonté même, quand elle n'est pas à toute épreuve, et qui devaient l'être surtout pour une personne accoutumée aux plus délicates jouissances de ce genre : « En vérité, je m'en accommode assez, pourvu que ce soient de ces bavards *tout court*, qui ne veulent que parler, et qui ne demandent pas qu'on leur réponde. Mon ami Fontenelle, qui leur pardonnait comme moi, disait qu'ils reposaient sa poitrine; ils me font encore un autre bien : leur bourdonnement insignifiant est pour moi comme le bruit des cloches, qui n'empêche pas de penser et souvent y invite. »

Telle était madame Geoffrin; car ce langage, c'était elle-même, c'était son âme, son caractère, sa vie; tout ce qu'elle exprimait ainsi n'était que ce qu'elle sentait, que ce qu'elle faisait ou était prête à faire. Telle était aussi, du moins autant qu'il dépendait d'elle, cette société de choix qu'elle réunissait chez elle et qu'elle animait de son esprit.

D'Alembert, qu'elle compta de bonne heure parmi les plus assidus de ses amis, et qu'elle garda jusqu'à la fin, reçut d'elle plus d'un bon conseil et plus d'un bon office. Elle l'avait en particulière affection, et avec son ingénieuse et inquiète sollicitude de mère, elle veillait sur ses inclinations comme sur ses travaux, sur son bonheur comme sur sa gloire ; elle se donnait comme charge d'âme à son égard. C'est ainsi que le voyant préoccupé et presque dissipé par un sentiment un peu trop vif, elle alla trouver la personne qui en était l'objet, et obtint d'elle de rompre une liaison où il entrait d'ailleurs, de la part

de la dame, plus de manége et de coquetterie que de sincère passion.

De madame Geoffrin à madame du Deffand, il y a quelque différence, et cependant la transition est assez naturelle. C'était à peu près le même monde qui s'assemblait chez l'une et l'autre; c'étaient des grands seigneurs et des gens de lettres, curieux de se connaître, de se rapprocher, d'échanger entre eux leurs pensées. Mais madame du Deffand ne valait pas madame Geoffrin, et le gouvernement de l'une n'était pas précisément celui de l'autre: la bonté était le grand moyen de celle-ci, elle ne l'était pas toujours de celle-là. Un mot de Turgot le dit assez; je l'ai cité en parlant d'Helvétius; un mot de d'Alembert, qui se lit dans un morceau de lui sur mademoiselle de l'Espinasse, ne le dit pas moins. On est fort tenté de prendre dans le même sens ce que Voltaire écrivait à d'Alembert: « Si vous voyez notre diaconesse, madame du Deffand, saluez-la en Belzébuth »; enfin, voici, donné avec plus de développement, le témoignage de Marmontel: « Galante et assez belle dans sa jeunesse, madame du Deffand était alors vieille; devenue presque aveugle, rongée de vapeurs et d'ennui, elle continuait à voir le grand monde où elle avait vécu; elle avait connu d'Alembert, et charmée de son esprit et de sa gaîté, elle l'avait attiré chez elle, et si bien captivé, qu'il en était inséparable, au point de n'être pas un jour sans l'aller voir, malgré son éloignement. » Avec d'Alembert, peut-on encore ajouter, elle recevait aussi Montesquieu, Turgot, Chastellux, Marmontel et plusieurs autres; elle était en correspondance avec Voltaire et Horace Walpole. Elle avait beaucoup d'esprit, une vivacité, une justesse et une liberté de jugement qui, avec ce qui s'y mêlait de malignité, en faisaient une personne écoutée, consultée, recherchée plus qu'aimée. Elle régnait dans son cercle,

lorsqu'elle y fut troublée par un incident qui l'aigrit, l'irrita au plus haut point et amena plus d'une rupture. Après avoir veillé toute la nuit chez elle, ou chez madame de Luxembourg, elle donnait tout le jour au sommeil, et ne se levait que vers six heures du soir. Mademoiselle de l'Espinasse, qu'elle s'était attachée comme demoiselle de compagnie, et qu'elle avait assujettie à sa vie, qui devait veiller à côté de son lit et l'endormir en faisant la lecture, retirée dans sa petite chambre, ne se levait guère qu'une heure avant sa dame; mais cette heure, elle l'employait à recevoir les amis personnels qu'elle s'était faits parmi les habitués de la société de madame du Deffand. Or, ils s'oubliaient quelquefois auprès d'elle, et c'étaient autant de moments dérobés à la marquise, pour laquelle, du reste, ce rendez-vous était un mystère, parce qu'on prévoyait bien qu'elle en serait jalouse. Mais elle le découvrit, et en fit les hauts cris, en accusant cette pauvre fille, dit Marmontel, et en déclarant qu'elle ne voulait plus nourrir ce serpent dans son sein. On se sépara, la société se divisa, et d'Alembert, mis impérieusement, par madame du Deffand, dans l'alternative de rompre avec elle ou avec mademoiselle de l'Espinasse, n'hésita pas, et ainsi que la plupart de ceux qui formaient ces réunions, il quitta la rue Saint-Dominique pour la rue Belle-Chasse.

Le voilà donc dans un nouveau centre, où il faut aussi le suivre. Mademoiselle de l'Espinasse est un événement dans la vie de d'Alembert; on ne saurait l'y négliger.

Mademoiselle de l'Espinasse n'était pas belle; mais tout ce qu'une très-vive intelligence et un cœur passionné peuvent, en se tempérant, pour le monde, donner de politesse et de grâce, elle le possédait. Elle eût appris, si elle en eût eu besoin, auprès de madame du Deffand,

la bonne compagnie et le bon ton; mais elle en avait comme naturellement le sens et l'instinct, et le marquait par le tact avec lequel elle savait accueillir, écouter, faire valoir et briller chacun, et cependant elle conservait toute la liberté de son esprit juste et fin; elle était sans envie, malgré le malheur de sa condition, sans haine, si ce n'est contre une femme, qui n'avait rien fait pour se la concilier, et juste envers tout le monde, même envers son ennemie. Si parfois, et dans l'intimité, elle laissait voir un peu d'humeur et de sécheresse, c'était ce qui en échappait à une âme qui avait tant à cacher et ne pouvait pas toujours tout contenir, et dans laquelle la douleur, pour ne pas déborder, se soulageait par quelques traits d'impatiente amertume. On eût dit un volcan, qui n'éclatait pas, mais qui cependant ne pouvait pas tout renfermer en lui et rester sans nuages ni vapeurs, et cela même intéressait en elle, comme la révélation involontaire d'un secret qui la déchirait, et qu'autant qu'il dépendait d'elle, elle comprimait, de peur de blesser un cœur ami en le découvrant. Même dans ses mauvaises heures, elle était douce et attrayante pour le monde, et non-seulement elle le laissait venir à elle, mais elle le gagnait et le captivait.

D'Alembert nous a laissé un portrait d'elle, et c'est là en abrégé la physionomie qu'il lui prête. Marmontel en parle également, et la caractérise par plus d'un détail attachant : « Mademoiselle de l'Espinasse, dit-il, tenait chez elle tous les soirs une assemblée, où, à l'exception de quelques amis de d'Alembert, le reste était formé de gens qui n'étaient pas liés ensemble ; elle les avait pris çà et là, mais si bien assortis que, lorsqu'ils étaient réunis, ils s'y trouvaient en harmonie, comme les cordes d'un instrument monté par un maître habile, et l'on pourrait dire, pour continuer la comparaison, qu'elle jouait

de cet instrument avec un art qui tenait du génie ; elle semblait savoir quel ton rendrait la corde qu'elle allait toucher. Je veux dire que nos esprits et nos caractères lui étaient si bien connus, que pour les mettre en jeu elle n'avait qu'un mot à dire. Nulle part la conversation n'était plus vive, plus brillante et plus réglée que chez elle ; elle savait l'entretenir avec chaleur, la modérer et l'animer tour à tour ; son imagination en était le mobile, sa raison le régulateur ; elle remuait à son gré les têtes des Condillac et des Turgot. D'Alembert était auprès d'elle comme un simple et docile enfant ; son talent de jeter en avant une pensée et de la donner à débattre à des hommes de cette classe, son talent de la discuter elle-même et comme eux, avec précision, quelquefois avec éloquence ; son talent d'amener de nouvelles idées, de varier les sujets d'entretien, toujours avec l'aisance et la facilité d'une fée, qui change à son gré la scène de ses enchantements ; ce talent n'était pas d'une femme vulgaire. Ce n'était pas avec les niaiseries de la mode et de la vanité que, tous les jours, durant quatre heures de conversation sans langueur et sans vide, elle savait se rendre intéressante pour un cercle de bons esprits. Il est vrai qu'un de ses charmes était ce naturel brûlant qui passionnait son langage, et qui communiquait à son opinion la chaleur, l'entraînement et l'éloquence du sentiment. Souvent aussi chez elle, et très-souvent, la raison s'égayait et une douce philosophie s'y permettait un léger badinage. »

Que fallait-il de plus pour retenir chacun sous le charme, et plus que personne d'Alembert, si sensible aux choses de l'esprit et aux plaisirs qu'il trouvait dans ces entretiens tour à tour sérieux et enjoués, et toujours vifs et piquants. Il s'y laissa séduire comme un simple et docile enfant, pour reprendre le mot que je viens de citer.

Mais ce n'était pas seulement l'esprit, c'était aussi le cœur qui s'était engagé chez lui à mademoiselle de l'Espinasse, et il serait difficile, si discrètement que ce soit, de ne pas toucher ici à cette liaison. D'Alembert s'y montre sous un nouveau jour, et on peut dire que toute une partie de sa destinée y est en jeu. Je ne juge pas d'ailleurs, j'expose seulement, et je jugerais, que je voudrais avoir bien des égards, que je voudrais prendre en grande considération les temps, les mœurs, les doctrines, et singulièrement les deux personnes dont il s'agit, avec leur naissance, leur condition et leur vie à part.

Mademoiselle de l'Espinasse, comme d'Alembert et par la même cause, était sans famille. « Tout, jusqu'à notre sort commun, lui disait son ami, *s'adressant à ses mânes*, semblait fait pour nous réunir; tous deux sans parents, sans famille, ayant éprouvé, dès le moment de notre naissance, l'abandon, le malheur et l'injustice, la nature semblait nous avoir mis au monde pour nous chercher, pour nous tenir l'un à l'autre lieu de tout, pour nous servir d'appui mutuel, comme deux roseaux qui, battus par la tempête, se soutiennent en s'attachant l'un à l'autre. »

Il y eut de cet attachement entre eux, mais non tel que le crut d'Alembert. Tout en l'aimant sincèrement, mademoiselle de l'Espinasse aima autrement, aima profondément et avec une passion qui tient parfois du délire, mais d'un délire inspiré d'éloquence et de poésie, deux autres personnes, M. de Mora, qui lui fut enlevé par une mort prématurée, et Guibert qui la paya assez froidement de retour. Marmontel suppose que certaines ambitieuses espérances se mêlaient à l'ardeur de ses sentiments. On n'est guère disposé à le penser en lisant ses lettres, pleines de tant de mouvement et de trouble, et dans lesquelles rien ne passe parmi tout cet entraînement,

qui indique un désir intéressé, j'oserai presque dire mondain. Non, elle aime pour aimer, par nature, et j'ajouterai aussi par privation, parce que les premiers et les plus doux de nos objets d'amour lui avaient manqué : une mère, un père, une famille; parce qu'en outre son cœur enflé par son imagination surabondait de tendresse et en débordait.

Cependant il faut l'avouer, sans vouloir être ici trop sévère à ce cœur faible et transporté, et sans lui demander un compte trop rigoureux de ses mouvements même les moins réglés, il y a dans ces deux amours qui y coïncident ou s'y succèdent du moins de si près, et de plus coexistent avec une amitié presque aussi tendre, que la passion elle-même, quelque chose qui embarrasse et ne s'explique pas bien. Qu'était-ce qu'aimer ainsi? était-ce vraiment aimer? était-ce aimer en toute simplicité, en tout abandon et en toute droiture d'âme? et n'y avait-il pas dans ce sentiment une absence de conscience ou du moins de raison qui lui ôte un peu de l'intérêt qu'on serait d'abord assez naturellement disposé à y prendre? Ce fut chez mademoiselle de l'Espinasse une folle ivresse de cœur, je le veux, ce peut être là son malheur et son excuse; ce peut être pour nous un motif de la prendre en pitié et de la plaindre, de ne pas lui imputer à trahison, mais seulement à entraînement, ces apparences d'inconstance et de dissimulation. Mais ce n'en peut pas être un d'éprouver toute sympathie et encore moins toute estime, pour ces attachements qui ne furent pas précisément en elle une foi sans partage et une dévotion sans détours et qui n'eurent pas la grandeur, parce qu'ils n'eurent pas la pureté de ces religions de l'affection dans lesquelles seules éclate le véritable et saint amour.

Quoi qu'il en soit, d'Alembert s'était rencontré sur son chemin et l'avait touchée, mais il ne l'avait pas captivée.

Il avait eu sa part dans ses préférences, mais non telle qu'il l'aurait désirée et qu'il l'avait supposée ; il ne parlait pas assez aux vives et ardentes facultés de son âme ; il n'avait plus de jeunesse, quand elle le connut, et pas assez de dons ; ceux mêmes de l'esprit et du cœur, quelque excellents qu'ils fussent chez lui, ne suffisaient pas pour la ravir. Elle aima donc ailleurs et elle aima de tout l'amour qu'elle ne put lui donner. D'Alembert y fut trompé et quand il reconnut son erreur, son âme en fut amèrement et mortellement contristée. Mais avant d'aborder ce point, et pour le mieux apprécier, quelques courts détails sont encore nécessaires.

Il y avait un an à peine que mademoiselle de l'Espinasse s'était séparée de Mme du Deffand et habitait une maison rue Belle-Chasse (1765), lorsque d'Alembert tomba malade assez dangereusement pour inquiéter Bouvard, son médecin ; comme remède à la fièvre dont il était atteint, il lui fallut un air plus libre et plus pur que celui qu'il respirait dans son trou, ainsi qu'il l'appelait [1], il fut transporté chez Watelet, un de ses amis, qui avait un hôtel près du boulevard du Temple. Mademoiselle de l'Espinasse s'établit sa garde-malade. Il revint à la santé, et touché de reconnaissance il voulut consacrer désormais sa vie à celle qui en avait pris un soin si dévoué et il désira habiter auprès d'elle. Il quitta son logement de la rue Michel-le-Comte et alla demeurer rue Belle-Chasse. Il écrit à ce sujet à Voltaire : « Savez-vous que je vais être sevré? à quarante-sept ans, ce n'est pas s'y prendre de trop bonne heure. Je sors de nourrice, où j'étais depuis vingt-cinq ans; j'y prenais d'assez bon lait, mais j'étais enfermé dans un cachot où je ne respirais pas.....

1. Il disait en effet dans une lettre à Voltaire : « Vous m'écrivez de votre lit, où vous voyez dix lieues de lac; je vous écris de mon trou, où je vois le ciel long de trois aunes. »

il m'en coûtera 600 livres de pension que je fais à cette pauvre femme pour la dédommager de mon mieux. » Et comme Voltaire en lui répondant avait fait allusion à son prétendu mariage avec mademoiselle de l'Espinasse, d'Alembert de son côté lui déclare qu'il n'y a entre eux ni mariage, ce qui était vrai, ni amour, ce qui l'était moins, surtout de son côté, mais estime réciproque et toute la douceur de l'amitié. La personne dont il s'agit, ajoute-t-il, est en effet respectable par son caractère, et faite pour rendre heureux un mari par la douceur et l'agrément de sa société, mais il ne l'a pas épousée. Il demeure dans la même maison qu'elle, où il y a dix autres locataires; voilà ce qui a occasionné le bruit qui a couru. Il ne doute pas d'ailleurs qu'il n'ait été accrédité par madame du Deffand. Elle sait bien qu'il n'en est rien; mais elle voudrait faire supposer qu'il y a autre chose. Elle ne croit pas aux honnêtes femmes; heureusement elle est connue et jugée comme elle le mérite. »

C'était donc une nouvelle vie qu'il s'était arrangée, qu'il avait espérée pleine de douceur et de paix, mais qu'à la fin surtout il ne trouva pas telle qu'il se l'était promise; c'était un rêve qu'il avait formé avec bonheur et qui ne se réalisa qu'à demi, en se mêlant même de plus d'un nuage. Néanmoins quand la mort de mademoiselle de l'Espinasse vint mettre un terme à cette liaison, la douleur de d'Alembert n'en fut pas moins poignante. Il avait soixante ans (1776); il y avait vingt-cinq ans qu'il connaissait mademoiselle de l'Espinasse et plus de dix ans qu'il s'était rapproché d'elle et comme accoutumé à l'associer à toute son existence. C'était chez elle, qu'au sein de cette société amie, qui s'y réunissait chaque soir, il s'animait de cet esprit de la conversation qui faisait une partie de son bonheur et de sa force. Il était frappé dans tout ce qu'il avait de plus cher et il n'avait plus

pour supporter ce coup, ni grande énergie, ni grand appui. Après mademoiselle de l'Espinasse, madame Geoffrin allait lui manquer. Il écrivait à Voltaire : « J'ai eu le malheur de perdre, il y a un mois, la seule véritable amie qui me restât. Depuis la perte de l'amie avec laquelle je passais toutes mes soirées, j'allais pour adoucir ma peine passer mes matinées avec madame Geoffrin, dont l'amitié était ma ressource. Je ne sais plus que faire à présent de mes matinées et de mes soirées. »

Il avait rompu avec madame du Deffand, qui d'ailleurs dans cette circonstance ne lui eût pas montré une grande sympathie, et qui dans une lettre parle très-froidement de la mort de mademoiselle de l'Espinasse.

Frédéric et Voltaire étaient pour lui de fermes et constants amis ; mais éloignés de lui, ils ne pouvaient le consoler que par lettres ; et ils le firent en termes qui parlaient plus à son esprit qu'à son cœur. Frédéric, par exemple, lui disait, en homme qui n'aime ni n'estime cette vie, et cependant ne croit guère à rien de mieux : « Quand je suis affligé, je lis le troisième livre de Lucrèce ; c'est un palliatif pour les maladies de l'âme, mais ce n'est pas un remède. » Il lui disait encore : « La nature nous envoie des maladies et des chagrins pour nous dégoûter de cette vie, que nous sommes obligés de quitter[1]. »

Un autre de ses amis, Diderot, s'était refroidi à son

1. Voici au surplus des extraits de deux lettres de Frédéric à d'Alembert, d'après lesquels on pourra juger plus au long du caractère des consolations que l'un adressait à l'autre :

« Je compatis au malheur qui vous est arrivé, de perdre une personne à laquelle vous étiez attaché. Les plaies du cœur sont les plus sensibles, et malgré les belles maximes des philosophes, il n'y a que le temps qui les guérisse.... Je n'ai que trop éprouvé pour mon malheur ce qu'on souffre de telles pertes.... notre raison est trop faible pour vaincre la douleur d'une blessure mortelle; il faut donner quelque chose à la nature et se dire aussi qu'à votre âge, comme au

égard ; et si Condorcet, Marmontel et quelques autres restaient pour lui fidèles et empressés, ce n'était pas assez pour son deuil et sa tristesse solitaire. Il faut pour en bien comprendre la profondeur, l'entendre en ses plaintes répétées ; il y éclate en accents déchirants, où les reproches, adoucis toutefois par la tendresse, se mêlent aux sanglots et aux larmes, mais où l'on reconnaît par-dessus tout le sentiment d'une perte immense ; c'est presque de l'élégie, et à ceux qui croiraient que d'Alembert manquait de sensibilité, on pourrait après leur avoir fait cette bonne réponse de Marmontel, leur en fait une autre, qui vaudrait mieux encore ; ce seraient quelques lettres, mais en particulier les deux morceaux, expressions de son intime pensée et du secret de son cœur, intitulés, l'un : *Aux mânes de mademoiselle de*

mien, on doit se consoler, parce que nous ne tardons guère à nous rejoindre à l'objet de nos regrets. J'accepte en attendant avec plaisir l'espérance que vous me donnez de venir passer quelques mois de l'année prochaine avec moi. Si je le puis, j'effacerai autant qu'il sera en moi, dans votre esprit, les idées mélancoliques qu'un événement funeste y a fait naître. Nous philosopherons ensemble sur le néant de la vie, sur la folie des hommes, sur la vanité des stoïciens et sur le peu que nous sommes. » Et ailleurs il écrivait encore : « Les forces des âmes ont des bornes; il ne faut rien exiger au-delà de ce qui est possible.... la raison peut vaincre des obstacles proportionnés à ses forces, mais il en est qui l'obligent à céder. La nature a voulu que nous fussions sensibles, et la philosophie ne nous fera jamais parvenir à l'impassibilité...... Regrettez donc votre perte........ mais comme il est au-dessus de l'homme et même des dieux de changer le passé, vous devez songer à vous consoler pour les amis qui vous restent, afin de ne leur point causer le chagrin mortel que vous venez de sentir.

« J'ai eu des amis et des amies; j'en ai perdu cinq ou six, j'ai pensé en mourir de douleur. Le hasard a voulu que j'aie fait ces pertes, pendant les différentes guerres où je me suis trouvé; obligé de faire continuellement des dispositions différentes, ces distractions inévitables m'ont peut-être empêché de succomber à ma douleur. Je voudrais qu'on vous proposât quelque problème bien difficile à résoudre, afin que cette application vous forçât à penser à autre chose; il n'y a en vérité que ce remède-là et le temps. »

l'Espinasse; l'autre : *Sur la tombe de mademoiselle de l'Espinasse:*

On l'a soupçonné, dit Marmontel, de n'être pas assez sensible. Non sans doute, il n'avait ni dans ses mœurs ni dans ses écrits cette chaleur exaltée et factice, qui altère également l'ingénuité de l'esprit et de l'âme, et qui ne laisse ni au sentiment ni à la pensée sa justesse et sa vérité, mais ce degré de sensibilité qui est la bonté par excellence, parce qu'elle est juste, éclairée et active, la sensibilité du sage, la chaleur de l'homme de bien qui jamais en fut mieux doué ? »

Il y avait peut-être même en lui quelque chose de plus que ce que dit Marmontel. Écoutons-le en effet d'abord dans deux lettres, l'une à Voltaire, l'autre au roi de Prusse. Dans la première il écrit : « ...... Ma vie et mon âme sont dans le vide, et l'abîme de douleur où je suis paraît sans fond; j'essaie de me secouer et de me distraire, mais jusqu'à présent sans succès. Je n'ai pu m'occuper depuis un mois, que j'ai essuyé cet affreux malheur; » et dans la seconde : « Je fais tout ce qui est en mon pouvoir pour me distraire, j'essaie différentes sortes de travaux, d'études, de lectures, d'amusements même; je rassemble chez moi quelques amis, certains jours de la semaine; je vais les chercher les autres jours; je prends le plus de part que je puis à leurs conversations; je tâche de me persuader que tout ce qui se passe autour de moi me touche, ou du moins m'occupe; je tâche même de le faire croire aux autres par la part apparente que j'y prends; mes amis me croient quelquefois soulagé et presque consolé; il n'en est rien. »

Voici maintenant comment il s'exprime dans les morceaux dont j'ai parlé.

« ...... O ma chère et malheureuse Julie, vous qui ne m'aimiez plus, il est vrai, quand vous avez été délivrée

du fardeau de la vie, mais qui m'avez aimé, par qui du moins j'ai cru l'être ; vous à qui je dois quelques instants de bonheur ou du moins d'illusion ; vous enfin qui par les anciennes expressions de tendresse, dont la mémoire m'est si douce encore, méritez plus la reconnaissance de mon cœur, que tout ce qui respire autour de moi, car vous m'avez aimé, et personne ne m'aime ni ne m'aimera plus, pourquoi faut-il que vous ne soyez que cendre et poussière ?........ Vous saviez si bien aimer et votre cœur en avait tant besoin...... Pour moi, je pleure, je me consume, j'appelle en vain à moi tout ce qui dans l'univers sait aimer ; hélas ! personne ne me répond et mon âme resserrée et comme anéantie au centre d'un vide immense et affreux voit s'éloigner d'elle tout ce qui sent et respire..... et cependant, ah ! ciel, quelle douceur une âme aimante eût répandu sur des jours, qui ne vont plus être remplis que d'amertume ! avec quelle tendresse, quel abandon, quel respect et quelle délicatesse elle aurait été aimée ! mais où m'égare une vaine illusion ? Ah ! si aucune créature ne prononce pour moi ces mots : je vous aime, c'est qu'aucune ne les sent pour moi... — Puis, par un mouvement très-naturel de ses pensées, faisant un retour sur un autre malheur de sa vie, et le premier, d'Alembert continue ainsi :

« La cruelle destinée qui me poursuit dès ma naissance, cette affreuse destinée qui m'a ôté jusqu'à l'amour de ma mère, qui m'a envié cette douceur dès mes premières années, me ravit encore la consolation des dernières...... et non-seulement je n'espère plus le bonheur, je ne songe plus même à le chercher ; je m'en ferais un reproche et presque un crime. Non, non, ma chère Julie, je ne veux, après vous, être aimé de personne, et je me mépriserais d'en aimer une autre que vous. Je n'ai plus besoin d'aucun être vivant ; mon affliction profonde suffit

à mon âme pour la pénétrer et la remplir, et, dans mon malheur, je rends encore grâce à la nature, qui, en nous condamnant à vivre, nous a laissé deux précieuses ressources : la mort pour finir les maux qui nous déchirent, et la mélancolie pour nous faire supporter la vie dans les maux qui nous flétrissent. Douce et chère mélancolie, vous serez donc aujourd'hui mon seul bien, ma seule consolation, ma seule compagne. Vous me ferez sentir bien douloureusement, mais bien vivement, ma cruelle existence ; vous me faites presque chérir mon malheur. Ah ! celui qui a dit que le malheur est le grand maître de l'homme a dit bien plus vrai qu'il n'a cru. Il n'a vu dans le malheur qu'un maître de sagesse et de conduite ; il n'y a pas vu tout ce qu'il est, un plus grand maître de pensées et de réflexions. Ah ! combien une douleur profonde et pénétrante étend et agrandit l'âme ! combien elle y fait naître d'idées et d'impressions qu'on n'aurait jamais eues sans elle...... En rentrant tous les jours dans ma triste et sombre demeure, si propre à l'état de mon cœur, je crois voir écrit sur la porte les terribles paroles que le Dante a mises sur la porte de son enfer : *Malheureux qui entres ici, renonce à l'espérance !* Je suis tout entier au sentiment de mon malheur, au souvenir de ce que la mort m'a fait perdre. Ma dernière pensée sera pour vous, ma chère Julie, et tous les sentiments de ma vie vous auront pour objet. Que ne puis-je en ce moment expirer sur le tombeau que j'arrose de mes larmes, et dire avec Jonathas : J'ai goûté un peu de miel et je meurs ! »

Je ne puis citer tout ce morceau, que j'ai déjà abrégé dans ce qui précède ; je ne voudrais cependant pas trop le mutiler, et je demande la permission d'en rapporter encore quelques passages.

Pour essayer de se raffermir, d'Alembert reporte son esprit vers ses études ; mais là encore il voit le vide :

« Ma tête fatiguée, dit-il, et presque épuisée par 40 ans de méditations profondes, est aujourd'hui privée de cette ressource, qui a si souvent adouci mes peines, et me laisse tout entier à ma tristesse.......... et quand je me trouve ainsi seul dans l'univers et privé pour jamais d'un objet de préférence et d'attachement, alors mon âme affaissée retombe douloureusement sur elle-même, et je ne vois que le désert qui l'environne et le dessèchement qui le flétrit. J'ai beau lire les philosophes et chercher à me consoler par cette froide et muette conversation, j'éprouve, comme me l'écrit un grand roi, que ces maladies de l'âme n'ont d'autres remèdes que des palliatifs, et je finis par me rappeler tristement ce que disent ces philosophes, que le vrai soulagement à nos peines, c'est l'espoir de n'avoir plus qu'un moment à vivre et à souffrir.... Les maximes des sages, leurs consolations et leurs livres me rappellent à tout instant ce mot du solitaire, qui disait aux personnes dont il recevait quelquefois la visite : *Vous voyez un homme presque aussi heureux que s'il était mort.* » — Et finissant par une apostrophe à sa vieille amie, madame Geoffrin, elle-même expirante sur son lit de douleur et lui adressant ses derniers adieux, il dit : « Et moi qui, en mourant, ne peux plus manquer à personne, moi qui serai oublié au moment ou j'aurai disparu........ Tout ce qui fait le bonheur de ma vie va me manquer à la fois, l'amour, l'amitié, la confiance, et il ne me restera que la vie pour me désoler. Puisse-t-elle être terminée bientôt, et la mort me rejoindre à tout ce que j'ai perdu. »

Il me semble maintenant qu'en rapprochant ces morceaux des lettres écrites par d'Alembert à ses amis, dans la même circonstance et sous la même impression, on peut se former une assez juste idée de cette âme en apparence si calme et même un peu froide, et qui, au fond,

quand on en pénètre le secret, se montre si vivement et si douloureusement émue.

Cependant, si chez lui le cœur resta brisé, l'esprit finit par se relever. Il reprit quelque intérêt au monde, il revint à ses amis; des débris les plus chers de la société de mademoiselle de l'Espinasse, il reforma, après quelque temps, chez lui, dans son entre-sol du Louvre, qu'on lui avait attribué comme logement, des réunions qui eurent aussi leur prix. Ce lieu, il est vrai, n'était pas très-favorable : c'était une espèce de soupente située à l'un des angles de la cour royale du Louvre, divisée en trois ou quatre pièces, dont la principale n'était éclairée qu'au moyen d'un œil-de-bœuf, et à laquelle on n'arrivait que par un escalier de garde-robe. Durant les grandes chaleurs de l'été elle était à peine habitable, et surtout on ne pouvait s'y assembler. Pour un secrétaire de l'Académie française, c'était tout au plus un refuge ; ce n'était ni un cabinet, ni un salon, ce n'était surtout pas un musée. Mais le grand état littéraire et scientifique de d'Alembert, son goût et son art pour la conversation, l'excellent ton qu'il apportait et qu'il y maintenait, les questions pleines d'un intérêt piquant ou sérieux dont il en faisait le sujet, les discussions au lieu de disputes, excepté toutefois quand La Harpe s'en mêlait, dont il l'animait, sa bienveillance, sa fidélité en amitié, sa disposition à encourager les jeunes gens auxquels il reconnaissait du mérite (on sait avec quel soin presque paternel il recommanda et fit valoir à son début l'illustre Lagrange auprès du roi de Prusse), tout attirait autour de lui un choix d'hommes des plus distingués. Non-seulement toute la France, comme on disait pour désigner ce qu'il y avait de plus éminent à Paris, mais les étrangers du plus haut rang se rencontraient à ces rendez-vous; des ambassadeurs, des souverains même s'y montraient. Le baron de

Goltz, ministre du roi de Prusse, pour faire sa cour à son maître, y était fort assidu, et le comte du Nord, Paul Ier, ainsi que sa femme, pendant leur séjour à Paris, y firent acte de présence ; et même, en cette circonstance, d'Alembert eut soin d'avertir et d'inviter la fille de Diderot, madame de Vaudeuil, tant pour elle-même, car elle avait beaucoup d'esprit, qu'à cause de son père, et afin de témoigner en elle du souvenir d'un des bienfaits les plus délicats et les plus généreux de Catherine [1].

Ainsi s'écoulèrent les dernières années de d'Alembert, tristes, mais non pas cependant sans quelque douceur du côté de l'esprit, jusqu'au moment toutefois où la maladie, qui n'avait pas attendu l'âge pour le visiter, vint l'étreindre de plus près et ne lui laisser presque aucun repos. Alors, comme il l'écrivait au roi de Prusse, sa santé ne fut plus qu'une alternative de souffrances plus ou moins longues, plus ou moins vives, ce qui amena pour lui la privation presque entière du travail, affliction d'autant plus pénible, écrivait-il encore, que, n'ayant plus aucun objet de liaison, aucun intérêt dans la société, depuis la perte qu'il avait faite, le travail et l'étude étaient à peu prés la seule ressource dont il pût user. Aussi, pour son malheur, commença-t-il à connaître l'ennui, qu'il avait ignoré jusque-là. « Sa constitution était naturellement faible, dit un de ses biographes : le régime le plus exact, l'abstinence la plus absolue de toute liqueur fermentée, l'habitude de ne manger que seul et d'un très-petit nombre de mets sains et apprêtés simplement, ne purent le préserver d'éprouver avant l'âge les infirmités et le dépérissement de la vieillesse. Il ne lui restait depuis longtemps que deux plaisirs, le travail et

1. Ce n'était plus comme au temps où, jeune et pauvre, il réunissait des amis jeunes et pauvres comme lui, avec des chaufferettes pour tout foyer pendant l'hiver.

la conversation; son état de faiblesse lui enleva celui des deux qui lui était le plus cher. Cette privation altéra un peu son humeur et augmenta son penchant à l'inquiétude. Son âme paraissait s'affaiblir avec ses organes, mais cette faiblesse n'était qu'apparente; on le croyait accablé par la douleur, et on ignorait qu'il en employait les intervalles à discuter quelque question de mathématiques, à perfectionner son histoire de l'Académie, à augmenter ou à corriger sa traduction de Tacite. On ne devinait pas que, dès le moment où il verrait que son terme approchait et qu'il n'avait plus qu'à quitter la vie, il reprendrait tout son courage. Dans ses derniers jours, au milieu d'une société nombreuse, l'écoutant et l'animant encore quelquefois par des plaisanteries et par des contes, lui seul était tranquille, lui seul pouvait s'occuper d'un autre objet que de lui-même. » (Condorcet.)

« Il touchait à sa fin, dit un autre de ses amis, et le frêle réseau dont la nature avait composé ses organes ne devait pas résister longtemps aux étreintes de la douleur........ D'Alembert, qui de sa vie n'avait pris aucun masque, n'affecta rien, ne dissimula rien. On l'a vu s'armer de courage contre l'adversité, parce qu'il se sentait la force de la vaincre. Ici il était vaincu par la douleur, et l'avouait en gémissant. « La nature a laissé, disait-il, à l'être sensible et souffrant, le soulagement et la plainte; » et comme celle des affligés ne lui fut jamais importune, il ne pouvait se persuader que la sienne le fût, même aux indifférents. « Pardonnez-moi, disait-il encore à ses amis, pardonnez-moi mes impatiences; si vous saviez quel est le tourment qui les cause! J'ai peine à concevoir qu'un être si débile puisse tant souffrir sans mourir. » Et l'instant d'après, si l'accès de la douleur avait quelque relâchement, on le voyait avec un air, je ne dis pas serein,

mais où des rayons de gaieté pénétraient à travers le nuage, se livrer à nos entretiens, les animer lui-même, les embellir encore...... Pour un moment, il oubliait la mort prochaine et inévitable qui l'attendait. Cette mort lui fut annoncée, et, du moment qu'il vit le terme de la douleur, il parut se réconcilier avec la nature et cessa de s'en plaindre. Tant qu'il avait fallu souffrir, il avait eu besoin de consolation, d'assistance ; mais, pour mourir avec courage, sa propre force lui suffit. Son âme, recueillie en elle-même, semblait déjà s'être isolée et ne plus s'occuper de la triste dépouille qu'elle allait laisser au tombeau. »

Ainsi s'exprime Marmontel après Condorcet, et tous deux, fidèles sans doute au spectacle qu'ils avaient eu sous les yeux, nous peignent cette mort du sage dans toute cette calme résignation de la terre, dont à la rigueur même sans Dieu, même livré à lui-même, l'homme est capable par son énergie propre. Mais, je l'avoue, on regrette qu'ils n'aient pas à mêler à leur peinture quelques traits qui aillent plus haut que l'humanité, et au lieu de s'arrêter à la nature, s'élèvent et montent jusqu'à son auteur. Pourquoi pas un mot de la Providence, si nécessaire à voir en toutes choses, mais plus particulièrement dans celle de toutes qui, à cause de son funèbre mystère, a le plus besoin d'être expliquée et justifiée par cette raison des raisons, Dieu lui-même ou le bien ? Pourquoi rien qui marque quelque aspiration ou quelque retour de la créature vers le créateur, de l'âme finie vers l'âme infinie, son refuge comme son principe, et sa consolation comme sa loi ? Pourquoi rien sur cette société divine, sur cette céleste cité, dont l'homme, auquel aucune solitude n'est bonne, a bien autrement besoin que de la société humaine ? Les temps, les mœurs, les doctrines, l'entraînement des esprits en sont sans doute la cause.

Mais faut-il toujours céder aux temps, flatter les mœurs, suivre les doctrines et se laisser aller au courant des opinions communes, et n'est-ce pas précisément pour résister à ces impressions et en triompher, pour échapper à ces aveuglements, que nous sont données ces lumières supérieures et plus pures, qui ne sont plus seulement d'un siècle et d'un pays, mais de tous les siècles et de tous les pays, et composent cette raison générale et vraiment humaine, cette *perennis quædam philosophia*, que désigne ainsi Leibnitz, dont l'office est précisément de nous préserver, autant que possible, des égarements de l'esprit de secte et de parti.

Mais laissons ces réflexions pour revenir par quelques détails encore sur les derniers moments de d'Alembert. Je les emprunte à un de ceux qui l'assistèrent presque jusqu'à ce qu'il expirât : « Ses douleurs devinrent si aiguës, qu'il ne tarda pas à tomber dans un marasme effrayant. La peau de son visage ressemblait à un parchemin desséché et tendu avec effort sur un squelette. Quelques jours avant de mourir, il prit ma main, la posa sur ses joues et son menton : « Voyez, me dit-il, si je souffre. » Des larmes s'échappèrent alors de ses yeux creusés par la souffrance. Je retirai mes doigts mouillés ; c'est la seule marque de faiblesse que je lui aie vu donner durant ses longues tortures...... Mon malheureux ami baissait à vue d'œil...... La veille de sa mort, il m'appela et ordonna à Jamet, son domestique, de me faire asseoir au chevet de son lit ; il était dix heures et demie du soir : « N'entendez-vous pas, me dit-il avec douceur, comment ma poitrine se remplit ? » Le lendemain à sept heures il n'était plus. » (Pougens.) Il mourut le 29 octobre 1783.

Il avait nommé Condorcet et Watelet ses exécuteurs testamentaires. Il léguait à Condorcet ses manuscrits, à

madame Destouches, qui avait toujours été bonne pour lui, un portrait du roi de Prusse, qu'il tenait de Frédéric lui-même, et à un autre ami, à celui dont je viens en dernier lieu de citer les paroles, le portrait de Malebranche et d'Érasme. Il avait fait encore d'autres legs, qui tous répondaient à des intentions d'amitié ou de bienfaisance. Longtemps très-pauvre, il jouissait vers la fin de sa vie d'un revenu d'environ 10 000 livres ; il en employait ordinairement 4000 en actes de bienfaisance ; souvent même il allait fort au-delà, se le reprochant quelquefois, surtout quand il supposait que c'était moins par un sentiment éclairé d'humanité, que par une sorte d'instinct de sensibilité qu'il avait donné ; mais il n'avait pas longtemps ce scrupule et cédait de nouveau sans compter à ce bon penchant de son âme. Aussi, disaient ses amis, les indigents lui faisaient grâce en n'abusant pas de sa faiblesse, et s'ils avaient été aussi indiscrets qu'ils le trouvaient compatissant, ils l'auraient rendu indigent lui-même. Mais c'était surtout dans les gens de lettres que la vue de l'infortune lui était insupportable. Qu'un malheureux jeune homme, qui annonçait du talent, vînt lui exposer sa situation, il devenait dès ce moment son ami, son frère, son père ; il l'accueillait, le recommandait, s'occupait de lui sans relâche ; il n'avait point de repos qu'il ne lui eût procuré un sort plus doux. C'est à quoi lui servaient sa modeste fortune, son crédit, sa célébrité, ses relations dans le monde, la confiance universelle, la faveur et l'amitié des rois (Marmontel).

Il avait assez prouvé qu'il était désintéressé ; cependant les augmentations successives et toujours très-modestes, qu'avait reçues son revenu, étaient loin de lui être indifférentes : c'est qu'elles lui laissaient plus de facilité pour acquitter les dettes de la bienfaisance, qu'il regardait comme de véritables obligations ; ses inquié-

tudes sur ses affaires n'avaient jamais d'autre objet et ces mots : « Je serai forcé de retrancher sur ce que je donne, » exprimaient la seule crainte qu'il confiât à ses amis, lorsque des circonstances imprévues le menaçaient de quelque perte ou de quelque retard. Avec de tels sentiments, il ne dut avoir, il n'eut jamais qu'une fortune médiocre ; on ne parvient pas à s'enrichir quand c'est pour les autres seulement qu'on veut être riche (Condorcet).

Telle fut la vie de d'Alembert.

Elle commença par un de ces malheurs de naissance qui jusqu'à la fin y fut un poids douloureux ; elle se continua dans la pauvreté, le travail et la lutte ; elle se termina dans la pénible épreuve d'un deuil profond et des longues souffrances de la maladie. En tout ce fut une laborieuse destinée, mais cependant elle eut aussi ses joies.

Avant tout, en effet, d'Alembert fut heureux par l'étude, qu'il aimait avec passion, qu'il quittait à regret, et à laquelle il revenait toujours, le cœur content, l'esprit dispos, et bien moins distrait que ranimé d'une nouvelle ardeur par les délassements qu'il avait trouvés au dehors. Il eut le bonheur de la science au moins dans un certain ordre d'idées, et quoique sous un autre rapport il fut trop porté à douter de la vérité ou à la nier. Il eut le bonheur de la pensée communiquée aussitôt que formée, le plaisir de la conversation, qu'il goûta comme tout son siècle, et autant que personne dans son siècle. Un de ses amis nous le dit, après avoir été le plaisir de toute sa vie, ce fut le dernier qui lui resta ; jusqu'à la fin il fut sensible à cette pure et noble jouissance, qui tient à la satisfaction par la parole d'un des plus profonds besoins de notre nature, celui d'une société d'âme à âme, dont ce qu'il y a de plus intime et de plus spirituel en nous, les idées et

les sentiments échangés dans toute leur promptitude, font avant tout la douceur et le lien ; société vraiment humaine, qui ne s'établit et ne se soutient jamais mieux que là où il y a le plus de politesse d'esprit, de bienveillance de cœur, de véritable humanité.

D'Alembert eut aussi les joies que procurent les arts et surtout la musique, qu'il sentait vivement, et dont il jugeait pertinemment ; il en a écrit dans plus d'un ouvrage [1] ; mais il en est un plus particulièrement piquant, et qui a pour titre : *La liberté en musique*, dans lequel il se prononce pour la musique italienne et prend ainsi parti dans la dispute des Piccinistes et des Gluckistes. J'y releverai en passant ce trait : « On aurait peine à le croire, dit-il, mais il est exactement vrai que, dans le dictionnaire de certaines gens, Bouffoniste (c'est-à-dire partisan de la musique italienne), républicain, frondeur, athée, j'oubliais matérialiste, sont autant de termes synonymes. »

On ne lui contestera pas les douceurs de l'amitié, soit de celle qui, pour s'être formée et entretenue de loin, par correspondance et quelques rares visites, comme avec Frédéric et Voltaire, n'en fut pas moins sérieuse et moins durable ; soit de celle qu'il trouva pour ainsi dire à ses côtés et qui ne lui en fut que plus précieuse et plus chère. Sans doute ce n'était pas là ce contentement du cœur que lui eût donné la famille, et qu'il eut le malheur de ne jamais goûter ; nous l'avons entendu le regretter amèrement : mais c'en était un cependant qui avait bien aussi son charme et dont il fut profondément touché.

Je viens de parler de son penchant à la bienfaisance. A la manière dont il y cédait, dont il y revenait comme à une faiblesse, il vaudrait mieux dire, comme à une vertu,

1. Voir ses *Éléments de musique théorique et pratique* (1672).

il est impossible qu'il n'y trouvât pas du bonheur, ce bonheur d'être bon, qui ne dut certes pas lui manquer. Ce furent là des dédommagements et des consolations à mettre en balance avec les afflictions dont sa vie fut semée : et peut-être ne lui eût-il fallu que quelque sainte croyance de plus et quelques plus pures lumières, pour ne pas avoir au sujet de la condition de l'homme en général, et de la sienne en particulier, ce grand doute et cette amère tristesse qu'on sent au fond de toute sa philosophie.

Veut-on maintenant se former une idée générale de son caractère, d'après divers témoignages et le sien en particulier ; qu'on écoute d'abord La Harpe, d'ami devenu, sinon précisément ennemi, au moins juge très-peu bienveillant : « D'Alembert avait, dit-il, de la malice dans l'esprit, mais de la bonté dans le cœur, et si on lui a reproché des traits d'humeur et de prévention, il était incapable de fausseté et de méchanceté ; il remplit constamment les devoirs de l'amitié et de la reconnaissance, et les uns et les autres jusqu'au dévouement; ceux de ses places académiques avec une régularité qui était de zèle et de goût, et ceux de la bienfaisance avec une simplicité qui était dans sa nature. » Condorcet, l'ami et comme le disciple de d'Alembert, ne parle pas autrement : « Le caractère de d'Alembert, dit-il, était franc, vif et gai ; il se livrait à ses premiers mouvements, mais il n'en avait point qu'il eût intérêt à cacher. Dans ses dernières années, une certaine inquiétude avait altéré sa gaieté, il s'irritait facilement, mais revenait plus facilement encore.... Malgré la tournure quelquefois malicieuse de son esprit, on n'a jamais eu à lui reprocher la plus petite méchanceté, et il n'a jamais affligé même ses ennemis que par son mépris et son silence. »

Le plus sévère sur lui c'est lui-même. Aussi, quand

avec ses défauts il nous fait connaître ses qualités, nous pouvons sans difficulté l'en croire : « Impatient et colère jusqu'à la violence, dit-il de lui dans *son portrait*, tout ce qui le contrarie fait sur lui une impression vive dont il n'est pas le maître, mais qui se dissipe en s'exprimant; au fond il est très-doux, très-aisé à vivre, plus complaisant même qu'il ne le paraît, et assez facile à gouverner, pourvu néanmoins qu'il ne s'aperçoive pas qu'on en a l'intention, car son amour pour l'indépendance va jusqu'au fanatisme, au point qu'il se refuse souvent à des choses qui lui sont agréables lorsqu'il prévoit qu'elles pourront être pour lui l'origine de quelque contrariété, ce qui a fait dire avec raison à un de ses amis, qu'il était esclave de sa liberté. Quelques personnes le croient méchant, parce qu'il se moque sans scrupule des sots à prétentions qui l'ennuient ; mais si c'est un mal, c'est le seul dont il est capable ; il n'a ni le fiel ni la patience pour aller au-delà, et il serait au désespoir de penser que quelqu'un fût malheureux par lui, même parmi ceux qui ont le plus cherché à lui nuire. L'expérience et l'exemple des autres lui ont appris qu'en général il faut se défier des hommes ; mais son extrême franchise ne lui permet pas de se défier d'aucun en particulier ; il ne peut se persuader qu'on le trompe.

« Sans famille et sans liens d'aucune espèce, abandonné de très-bonne heure à lui-même, accoutumé dès son enfance à un genre de vie obscur et étroit mais libre, né par bonheur pour lui avec quelques talents et peu de passions, il a trouvé dans l'étude et sa gaieté naturelle une ressource contre le délaissement où il était ; il s'est fait une sorte d'existence dans le monde, sans l'assistance de qui que ce soit, et même sans trop chercher à se la faire. Comme il ne doit rien qu'à lui-même et à la nature, il ignore la bassesse, le manége, l'art si nécessaire

de faire sa cour pour arriver à la fortune..... Personne n'est moins jaloux des talents et des succès des autres, pourvu néanmoins qu'il n'y voie ni charlatanisme, ni présomption, car alors il devient sévère, caustique et même injuste.

« Comme il y a très-peu de personnes qu'il aime véritablement, et que d'ailleurs il n'est pas fort affable avec celles qui l'aiment, ceux qui ne le connaissent que superficiellement, le croient peu capable d'amitié ; personne cependant ne s'intéresse plus vivement au bonheur et au malheur de ses amis ; il en perd le sommeil et le repos, et il n'y a point de sacrifices qu'il ne soit prêt à leur faire.

« Livré au travail et à la retraite jusqu'à près de 25 ans, il n'est entré dans le monde que fort tard et ne s'y est jamais beaucoup plu ; jamais il n'a pu se plier à en apprendre les usages et la langue, et peut-être met-il une vanité assez petite à les mépriser ; il n'est cependant jamais impoli, parce qu'il n'est ni grossier ni dur ; mais il est quelquefois incivil par inattention et ignorance. »

Tel fut d'Alembert dans son caractère; mélange, comme il le remarque lui-même ailleurs, d'enfance et de maturité dans lequel tout ce qui s'y montre de vives impressions, de gaieté, de malice, mais innocente et sans fiel, est de l'enfant, de l'âme qui s'échappe et s'abandonne ; et tout ce qui y paraît de desseins suivis, de conduite, de réflexion et de sages déterminations, appartient à l'homme, à l'esprit sérieux et habile à se gouverner; d'où d'une part ce qu'il lui plaît d'appeler ses sottises, et ce qu'il faut simplement nommer ses vivacités, ses saillies, ses impatiences, tout le jeu de cette nature qui surtout en paroles se laisse volontiers aller, et de l'autre ce conseil, cette prudence, cette application soutenue à l'accom-

plissement de ses devoirs qui trahissent en lui le côté grave et vraiment viril du caractère : heureux contraste qui, en se développant sur un fonds de bonté, fait de d'Alembert une âme vers laquelle on se sent porté de goût et d'estime tout ensemble.

Quant aux dons particuliers de son intelligence, on en jugera assez exactement, ce semble, si l'on veut ici encore s'en tenir à son propre témoignage : « Il dispute rarement, dit-il, en parlant de lui-même, et jamais avec aigreur; ce n'est pas qu'il ne soit au moins quelquefois attaché à son avis ; mais il est trop peu jaloux de subjuguer les autres, pour être fort empressé de les amener à penser comme lui ; d'ailleurs, à l'exception des sciences exactes, il n'y a presque rien qui lui paraisse assez clair pour ne pas laisser beaucoup de liberté aux opinions, et sa maxime favorite est *que presque sur tout on peut dire tout ce qu'on veut.* Le trait distinctif de ses pensées est la justesse et la netteté. Il a apporté dans l'étude de la haute géométrie quelque talent et beaucoup de facilité ; cette facilité lui a laissé le temps de cultiver encore les belles-lettres avec quelques succès ; son style serré, clair, précis, ordinairement facile, sans prétention quoique châtié, quelquefois un peu sec, mais jamais de mauvais goût, a plus d'énergie que de chaleur, plus de justesse que d'imagination, et plus de noblesse que de grâce. » Voltaire, en l'appréciant dans sa qualité dominante, dit avec raison : « Ce que j'aime passionnément de M. d'Alembert, c'est qu'il est clair dans ses écrits comme dans sa conversation, et qu'il a le style de la chose. Il y a des gens d'esprit dont on ne pourrait en dire autant. » Mais Voltaire va trop loin. quand il le compare à Pascal, et qu'il ajoute en faisant allusion aux deux noms sous lesquels dans ses lettres il désigne d'Alembert : « J'en demande bien pardon à Blaise Pascal, mais je le mets bien

au-dessous d'Archimède et de Protagoras. » D'Alembert reste mieux dans la mesure et dans le vrai sur lui-même.

Ne serait-ce pas laisser maintenant incomplète cette idée de sa personne, que de ne pas y joindre quelque chose sur son habitude de corps et son extérieur. Il en dit, pour sa part, quelques mots; mais Grimm en parle plus longuement. Voici d'abord ses propres paroles: « D'Alembert n'a rien dans sa figure de remarquable, soit en bien, soit en mal. On prétend, car il n'en peut juger lui-même, que sa physionomie est pour l'ordinaire ironique et maligne; à la vérité il est très-frappé du ridicule, et a peut être quelque talent pour le saisir. Ainsi, il ne serait pas impossible que l'impression qu'il en reçoit se peignît souvent sur son visage. »

Grimm, de son côté, s'exprime ainsi: « Le vengeur de la physionomie de Socrate, Lavater, était bien fait pour prendre parti en faveur de M. d'Alembert. « On m'écrit, dit-il, que M. d'Alembert a l'air commun; je ne puis rien affirmer jusqu'à ce que j'aie vu M. d'Alembert; mais je connais son profil, gravé par Cochin, qu'on dit fort au-dessous de l'original, et sans faire mention de plusieurs indices difficiles à caractériser, il est sûr que le front et une partie du nez sont tels, que je n'en ai jamais vu de semblables à aucun homme médiocre. » — Et ailleurs, Grimm dit encore: « Nous n'avons aucun portrait de M. d'Alembert qui soit bien ressemblant, et cette ressemblance n'était pas facile à saisir. La forme de ses traits avait quelque chose de fort commun et sa physionomie un caractère passablement indécis. Un Lavater eût cependant aperçu dans les replis de son front, dans le mouvement inquiet de ses sourcils, dans la partie inférieure du nez, tout à la fois gros et pointu, plusieurs traces d'une expression assez fortement prononcée. Il avait les yeux petits,

mais le regard vif; la bouche grande, mais son sourire avait de la finesse, de l'amertume, et je ne sais quoi d'impérieux. Ce qu'il était le plus aisé de démêler dans l'ensemble de sa figure, c'était l'habitude d'une attention pénétrante, l'originalité naïve d'une humeur moins triste qu'irascible et chagrine. Sa staturè était petite et fluette; le son de sa voix clair et perçant........................
Son extérieur était de la plus extrême simplicité; il était presque toujours habillé comme Jean-Jacques, de la tête aux pieds d'une seule couleur; mais les jours de cérémonie et de représentation académique, il s'habillait comme tout le monde, avec une perruque à bourse et un nœud de ruban à la Soubise. Ce n'est que dans les lieux où il se pouvait croire moins connu, qu'il n'était pas fâché de se distinguer par un costume particulier, devenu, pour ainsi dire, le manteau philosophique, manteau qui n'est pas toujours à l'abri du ridicule, mais qui ne laisse pas que d'avoir son prix, et dont l'usage est même assez commode. » — Grimm ajoute, ce qui n'a plus trait à sa personne physique, mais ce que cependant je crois devoir aussi rapporter, parce que la remarque est juste: « Ce qu'on ne saurait contester à la mémoire de d'Alembert, c'est l'honneur d'avoir contribué beaucoup à la considération, qu'eurent longtemps les gens de lettres, d'avoir obtenu la plus grande influence dans les deux Académies dont il était membre, de l'avoir conservée, pour ainsi dire, jusqu'à la fin de ses jours, et d'être devenu en quelque sorte le chef visible de l'illustre Église, dont Voltaire fut le fondateur et le soutien; si les derniers temps de son règne n'eurent pas tout l'éclat de son aurore, on doit peut-être l'attribuer beaucoup moins à l'affaissement de son génie, accablé sous le poids de ses maux, qu'à la décadence de l'empire même dont il était le premier administrateur, dédadence que la poli-

tique la plus adroite ne pouvait se dissimuler ni prévenir [1]. »

A ce propos je rappellerai un mot qui a été dit sur d'Alembert, sans être fort accrédité, ni surtout sans être juste, mais qui me servira néanmoins d'occasion pour mieux marquer son rôle en son temps. On l'a appelé le Mazarin de la littérature; cependant de Mazarin il n'avait, pour les porter dans le gouvernement des lettres, ni la ruse ni la souplesse, ni la tranquille longanimité, il n'avait rien du génie italien, il avait plutôt quelque chose du génie français, y compris la *Furia*, ce qu'entendait sans doute la marquise de Créqui, quand elle lui disait : « Ce n'est pas furieux, c'est furibond que vous êtes. »

Mais ce que fut certainement d'Alembert dans le domaine des lettres, ce fut un ministre très-habile auprès d'un roi qui n'était rien moins que fainéant; car ce roi c'était Voltaire. Avec Voltaire, dont il partagea un peu trop les vives passions, les préjugés et les doutes téméraires, mais qu'il modérait cependant, calmait et ramenait, dont il se faisait écouter, respecter et aimer, il est un des chefs puissants de ce grand parti philosophique qui gouverna au XVIIIe siècle les esprits par les idées. Si, comme Voltaire, il fit des fautes, parmi tous les reproches qu'il peut justement mériter avec lui, il ne faudrait

1. Dans ce même morceau de Grimm, on trouve plusieurs particularités sur la vie de d'Alembert, que l'on peut consulter. On y lit, par exemple, qu'il se nomma d'abord Jean le Rond, et puis, plus tard, d'Alembert; que la vitrière, sa nourrice, se nommait madame Rousseau; que dans son entrevue avec madame de Tencin, après avoir dit les paroles que l'on sait, il se tourna vers madame Rousseau, l'embrassa et l'arrosa de ses larmes; qu'à la mort de son mari, apprenant les procédés odieux de ses petits-enfants, il accourut chez elle et lui dit : « Laissez tout emporter par ces indignes; je ne vous abandonnerai pas. » et qu'il tint religieusement parole jusqu'à la mort de cette pauvre femme, arrivée peu d'années avant la sienne.

cependant pas oublier qu'ils eurent en commun de nobles et généreux amours, celui de l'humanité, celui de la liberté, celui de la vérité, et que les lettres, leur patrie, si on peut ainsi le dire, celle de toutes les intelligences élevées, eurent leur foi et leur dévouement; cette patrie, ils l'aimèrent, ils la servirent et ils l'honorèrent. Que comme aux grands rois et aux grands ministres, dont la mémoire ne nous est pas toutefois parvenue sans tache et sans reproche, le sentiment qui les anima leur soit un titre à l'indulgence quand ils en ont besoin, et à l'admirotion quand ils la méritent. D'eux également on peut dire qu'ils ont trop aimé la guerre, qu'ils ont trop cédé à l'ambition de renverser et de détruire; mais tout ne fut pas ruine dans leur œuvre, et quelque grandeur en est restée. Si d'autres choses en ont souffert, la libre pensée, la raison, l'humanité, n'y ont-elle en effet rien gagné? On ne peut assurément les laver de toutes les accusations dont ils ont été l'objet; mais il ne faudrait pas non plus être injuste à leur égard, et dans ce qu'ils ont fait avec éclat, négliger le bien pour ne compter que le mal; ce ne serait pas les juger selon le véritable esprit de l'histoire qui en est un avant tout de bienveillante impartialité, de justice et de gratitude à l'égard de tous les grands noms qui se sont honorés par quelques services et quelques bienfaits envers la société.

Mais c'est assez parler de d'Alembert et de sa personne; il est temps de passer à sa doctrine elle-même, dont l'étude est avant tout le but de ce travail.

2° Sa doctrine.

Les Eléments de philosophie. — Cette doctrine est à rechercher d'abord dans celui de ses écrits qui en offre l'exposition la plus complète et la plus suivie, en même

temps que la plus publique et la plus avouée. Mais il ne faut pas se borner là; et il y a aussi à la reconnaître ailleurs et particulièrement dans ses lettres, où, pour être confidentielle, elle n'en est que plus explicite, plus expressément déclarée, soit dans ses principes, soit dans ses conséquences.

Je commencerai donc par les *Eléments de philosophie.*

On lit, dans l'*avertissement* qui en précède la seconde édition, que ce n'était d'abord qu'une esquisse, et comme une table raisonnée des principales matières à traiter sous ce titre, mais que le roi de Prusse, en ayant pris connaissance et l'ayant jugé utile, a désiré que l'auteur y donnât plus d'étendue et indiqué lui-même les endroits qui avaient besoin d'être développés et approfondis; et d'Alembert s'est fait un devoir de se conformer à ses vues, et de joindre des *éclaircissements* en forme d'appendices, ou de notes, au corps même du traité.

Il ajoute que la plupart des matières qu'il aborde sont épineuses et arides, et ne peuvent intéresser tout au plus que ceux qui aiment à réfléchir; on jugera s'il a réussi à les faire penser, dit-il. Il n'est pas sans doute de l'avis de ce mathématicien qui s'écriait, après avoir lu une scéne de tragédie : Qu'est-ce que cela prouve? mais il demanderait volontiers, de quelque ouvrage que ce pût être : Qu'est-ce que cela apprend? Il ne désire pas qu'on juge le sien d'après une autre règle. Aussi n'aspire-t-il qu'à la clarté et à la vérité; et quant à cette fausse chaleur, dont les intelligences les plus froides sont souvent les plus capables, il n'y prétend pas, il la compare à l'esprit de vin, dont la flamme n'échauffe pas et s'éteint bien vite; il faut nourrir le feu de matières solides, pour que la chaleur soit sensible et durable.

Telle est en effet l'idée générale qu'on peut se faire justement d'après l'auteur lui-même, tant de la matière

qu'il traite que de la manière dont il la traite. Voyons-le maintenant à l'œuvre et suivons-le dans son livre.

Il débute, comme il convient, par une définition de la philosophie. La philosophie n'est, selon lui, que l'application de la raison aux différents objets sur lesquels elle doit s'exercer; des éléments de philosophie doivent donc contenir les principes fondamentaux de toutes les connaissances humaines, celles qui tiennent à la religion révélée exceptées, « parce que, dit-il, comme l'a remarqué Pascal, plus faites pour le cœur que pour l'esprit, elles ne répandent la lumière vive, qui leur est propre, que dans une âme déjà préparée par l'opération divine : la foi est une espèce de sixième sens[1], que le créateur accorde ou refuse à son gré, et autant les vérités sublimes de la religion sont élevées au-dessus des vérités arides et spéculatives des sciences humaines, autant ce sens intérieur et surnaturel, par lequel les hommes choisis saisissent ces premières vérités, est au-dessus des sens grossiers et vulgaires, par lesquels tout homme aperçoit les secondes. »

Mais si la philosophie doit s'abstenir de porter ses vues sacriléges sur les objets de la révélation, elle peut et elle doit même discuter les motifs de notre croyance. En effet, les principes de la foi sont les mêmes que ceux qui servent de fondement à la certitude historique, avec cette différence que, dans les matières de foi, les témoignages qui en font la base doivent avoir un degré d'étendue, d'évidence et de force, proportionné à l'importance et à la sublimité de leur objet. Trois grands appuis font la base du christianisme, les prophéties, les miracles et les martyrs; la philophophie détermine les qualités que ces appuis doivent avoir pour être inébranlables. Ainsi elle

1. D'Alembert parle ailleurs, dans un *Eclaircissement*, d'un véritable sixième sens, qui n'est plus la foi.

établit qu'il n'y a de prophéties que celles qui sont claires et antérieures aux faits prédits; qu'il ne peut y avoir de miracles que dans la religion véritable, et qu'il y a moyen, soit de nier, soit d'expliquer les prétendus prodiges, dont s'appuient les fausses religions. « Quant aux martyrs, le sage, qui n'ignore pas, dit d'Alembert, que l'erreur a les siens, remarque en même temps que l'avantage de la vérité est d'en avoir un plus grand nombre. » Du reste, sur ces différents points la philosophie se contente de poser les principes et en laisse aux théologiens l'usage et l'application. Mais un objet qui intéresse et qui regarde particulièrement la philosophie, c'est de distinguer avec soin les vérités de la foi de celles de la raison, et de bien définir les limites qui les séparent; faute d'avoir fait cette distinction, d'un côté quelques grands génies sont tombés dans l'erreur; de l'autre, les défenseurs de la religion ont quelquefois supposé trop légèrement qu'on lui portait atteinte.

Après ces réflexions sur le caractère général et l'emploi de la philosophie, d'Alembert en considère successivement les diverses parties et d'abord la *logique*.

Puisqu'il n'y a pas seulement des vérités premières, mais qu'il y en a aussi d'ultérieures, qui ont besoin de combinaison pour être saisies et prouvées, il faut avant toutes choses connaître les règles suivant lesquelles cette combinaison doit se faire. C'est l'art de raisonner qu'on a nommé *logique* et qui doit avoir la première place dans des *Eléments de philosophie*. Mais, de même qu'en morale, il y faut peu de règles; « les géomètres, dit l'auteur, sans s'épuiser en préceptes sur la logique et n'ayant que le sens naturel pour les guider, parviennent par une marche toujours sûre aux vérités les plus discursives et les plus abstraites; tandis que tant de philosophes ou plutôt d'écrivains en philosophie paraissent n'avoir mis

à la tête de leurs ouvrages de grands traités de l'art de raisonner, que pour s'égarer ensuite avec plus de méthode. A la vérité, les premiers ont l'avantage de travailler sur un sujet palpable et simple, autant qu'il peut l'être, par l'abstraction que l'on fait d'un grand nombre de ses qualités. »

Toute la logipue se réduit donc, selon d'Alembert, à une régle fort simple : pour comparer deux ou plusieurs objets éloignés les uns des autres, on se sert de plusieurs objets intermédiaires; il en est de même, quand on compare deux eu plusieurs idées.

Tout raisonnement qui fait voir avec évidence la liaison ou l'opposition des idées, s'appelle démonstration, c'est ce qui s'observe en géométrie ; et tout raisonnement qui n'a pas cette rigueur, n'est que conjecture et vraisemblance, c'est ce qui se voit en théodicée, lorsqu'il s'agit de l'action de Dieu sur les créatures.

L'art de conjecturer est à ce titre une branche de la *logique;* mais il faut en user avec beaucoup de ménagement. Quant aux démonstrations rigoureuses, il faut s'y exercer, mais non s'y borner ; « car il serait à craindre, dit d'Alembert, que l'habitude trop grande et trop continue du vrai absolu et rigoureux n'émoussât le sentiment sur ce qui ne l'est pas. L'esprit qui ne reconnaît le vrai que lorsqu'il en est directement frappé, est bien au-dessous de celui qui sait non-seulement le reconnaître de près, mais encore le pressentir, le remarquer dans le lointain à des caractères fugitifs ; c'est ce qui distingue l'esprit géométrique, applicable à tout, de l'esprit géomètre dont le talent est restreint à une sphère étroite et bornée. »

Tel est en substance le sentiment de d'Alembert sur la logique. Mais au texte même, dans lequel il l'expose, il joint certains *éclaircissements* dont je crois devoir donner

aussi quelques extraits. Ils ont en général rapport à cette espèce de sciences, qu'il regarde comme plutôt de conjecture que de raisonnement démonstratif.

C'est ainsi qu'il juge la médecine à laquelle du reste il croit peu et à l'égard de laquelle il marque son scepticisme par différents traits, qui ressemblent toutefois plutôt à de la satire qu'à de la critique. « Je ne puis me défendre, dit-il, d'un mouvement d'indignation et de pitié quand je me rappelle qu'un homme, qui se faisait appeler médecin, et qui avait pensé me faire perdre un de mes amis, en rendant très-dangereux un mal très-léger, venait au sortir de là, me prouver que la médecine était plus certaine que la géométrie. » D'Alembert ne prétend pas cependant qu'il n'y ait pas un art de guérir les hommes, mais il le regarde comme bien incertain, et il cite à ce sujet l'apologue suivant, qu'il tient, dit-il, d'un médecin, homme d'esprit et philosophe : « La nature est aux prises avec la maladie. Un aveugle armé d'un bâton (c'est le médecin) arrive pour les mettre d'accord. Il tâche d'abord de faire leur paix ; quand il ne peut en venir à bout, il lève son bâton sans savoir où il frappe ; s'il attrape la maladie, il tue la maladie ; s'il attrape la nature, il tue la nature. »

Quant à cette science qui se nomme la connaissance du monde, il la juge également très-conjecturale ; il lui prête cependant certains principes, en général assez peu favorables à la nature humaine. Ainsi à ses yeux, le grand ressort de l'humanité est l'amour de soi : « Toutes les actions des hommes, dit-il, tous leurs discours, toutes leurs pensées, tous leurs écrits même n'ont qu'un refrain perpétuel ; c'est celui de ce roi, qui entendant faire l'éloge d'un autre monarque, disait tout bas : et moi donc? » Il cite avec complaisance ces paroles d'une femme d'esprit qui, dit-il, connaît bien les hommes : « Avez-vous

besoin d'intéresser quelqu'un en votre faveur? flattez sa vanité par des éloges, aussi grossiers même qu'il vous plaira, si vous n'avez pas l'esprit ou si vous ne voulez pas prendre la peine de le louer avec finesse; peut-être déplairez-vous le premier jour, le second on vous supportera, le troisième on vous écoutera avec plaisir, et le quatrième on vous aimera. » D'Alembert est encore d'avis qu'une des maximes les moins sujettes à exception, quelque triste qu'il la trouve, c'est qu'il faut sans cesse nous défier des hommes et user de la plus grande circonspection en traitant avec eux. Il ne va pas sans doute jusqu'à adhérer à cette opinion, qu'il faut vivre avec son ami comme si on devait un jour l'avoir pour ennemi; mais il veut au moins qu'on ne se fie à lui qu'après une longue épreuve.

Il ne traite pas beaucoup mieux la politique, qu'il estime d'après Frédéric, son autorité en cette matière, un jeu de chicane, pour ne pas dire de fourberie, où le plus habile est celui dont les conjectures sont le plus souvent démenties par les événements, tant il y a de hasards; « et si dans ces hasards, dit-il, on peut supposer que deux malheurs valent un tort, on doit reconnaître aussi que deux succès valent un mérite. Il s'agit donc de donner du temps à la fortune pour venir au secours de la sagesse. »

Enfin, quant à la métaphysique, il croit que c'est l'histoire de nos pensées, qui en est la principale partie et que cette partie peut devenir une science; mais que le reste ne se compose que d'objets en très-petit nombre démontrables, et pour la plupart enveloppés d'une obscurité impénétrable.

« Ainsi, selon lui, on peut regarder la métaphysique comme un grand pays, dont une petite partie est riche et bien connue, mais confinant de tous côtés à de vastes dé-

serts, où l'on trouve seulement, de distance en distance, quelques mauvais gîtes prêts à s'écrouler sur ceux qui s'y réfugient. »

Après la logique vient, dans les *Eléments de philosophie*, la métaphysique elle-même.

D'après ce que vient d'en dire d'Alembert, et d'après la manière dont en général il en parle, la métaphysique ne peut guère être à ses yeux que la science de l'origine et de la génération de nos idées, que l'idéologie, comme on l'a dit plus tard dans son école. Or, n'est-ce pas bien la borner que de la définir de la sorte, et est-ce ainsi que la comprenaient Platon et Aristote, Descartes et Leibnitz? D'Alembert lui-même, malgré les restrictions qu'il y apporte, n'est-il pas forcé de sortir du cercle dans lequel il a d'abord voulu la renfermer ?

De la définition qu'il en donne il suit que sous le nom de métaphysique c'est de l'analyse des idées qu'il entend surtout s'occuper.

S'engageant donc dans cette analyse, il commence par poser en principe que toutes les idées ont leur source dans la sensation; c'est, dit-il, une vérité d'expérience.

Mais comment la sensation produit-elle les idées? comment de la sensation passe-t-on aux objets extérieurs? comment l'âme s'élance-t-elle hors d'elle-même pour s'assurer de l'existence de ce qui n'est pas elle? Telles sont les questions qui se présentent ici à résoudre.

Ce qu'il y a, avant tout, de certain, c'est que nous concluons de nos sensations aux objets extérieurs ; cette conclusion est une opération dont les philosophes seuls s'étonnent, mais dont ils ont bien le droit de s'étonner, et le peuple, qui rit de leur surprise, la partage bientôt, pour peu qu'il réfléchisse.

Pour expliquer cette conclusion, il faut se mettre en quelque sorte à la place d'un enfant qui vient de naître,

suivre le développement de ses idées, et faire, pour ainsi dire, son cours d'ignorance, sans imiter toutefois la méthode beaucoup trop longue, et d'ailleurs quelque peu arbitraire, d'un philosophe moderne, dans l'étude qu'il a faite de chacun de nos sens. (D'Alembert indique vraisemblablement ici Condillac et le *Traité des Sensations*. — Il aurait aussi pu faire allusion à la *Lettre sur les Aveugles* et à Diderot.) Il y en a une plus simple et plus sûre qu'il s'appliquera à mettre en pratique.

Une observation très-fréquente et très-facile nous sert à distinguer notre corps de ceux qui l'environnent : quand quelque partie de notre corps en touche un autre, notre sensation est double ; elle est simple et sans réplique, quand nous touchons un corps étranger ; en voilà assez pour distinguer le *nous* et reconnaître ce qui est *nôtre* et ce qui ne l'est pas.

Par cette observation, le métaphysicien résout d'une manière satisfaisante une première question : celle de la réalité même de la conclusion que nous tirons de nos sensations touchant l'existence des objets extérieurs.

Mais cette conclusion est-elle démonstrative ? Les avis à cet égard sont divers, quoique tout le monde convienne qu'elle est invincible.

Pour d'Alembert, il pense que la seule réponse raisonnable qu'on puisse faire aux sceptiques, à l'égard de l'existence des corps, est celle-ci : les mêmes effets naissent des mêmes causes ; or, en supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feraient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes ; nous devons donc admettre que les corps existent ; ce qui revient à dire que puisque la supposition des corps suffit à l'explication de nos sensations, telles que nous les avons, il n'y a pas de raison pour en chercher une autre.

L'illusion des songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étaient réels ; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil nous nous apercevons que ce que nous avions cru voir, toucher ou entendre n'a aucun rapport ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons avoir fait auparavant.

Une troisième question, celle de savoir comment nous parvenons à nous former des idées des corps, renferme des difficultés encore plus réelles et dans certains cas insolubles. Le toucher nous apprend sans doute à distinguer ce qui est nôtre d'avec ce qui nous environne ; il nous fait, pour ainsi dire, circonscrire l'univers à nous-mêmes. Mais comment nous donne-t-il l'idée de cette contiguité de parties, en quoi consiste proprement la notion d'étendue? c'est ce qu'on ne comprend qu'imparfaitement, parce qu'on ne peut remonter jusqu'aux perceptions simples, qui sont les éléments de toute perception multiple ; que toute perception simple, unique et élémentaire ne peut avoir pour objet qu'un être simple ; et qu'il nous est tout aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée, que de concevoir comment un être composé peut se former d'êtres simples. En un mot, la sensation qui nous fait connaître l'étendue est, par sa nature, aussi incompréhensible que l'étendue elle-même. Ainsi, l'essence de la matière et la manière dont nous nous en formons l'idée resteront toujours couvertes d'un nuage.

Il est, poursuit d'Alembert, dans chaque science, des principes vrais ou supposés tels qu'on saisit par une sorte d'instinct, et auxquels on doit s'abandonner sans résistance. Autrement il faudrait admettre dans les principes un progrès à l'infini, qui serait aussi absurde dans les idées

que dans les causes. C'est un de ces principes dont il s'agit ici. Les sens nous sont donnés pour satisfaire nos besoins et nous faire connaître les rapports des autres corps au nôtre, et non pour nous faire connaître les êtres eux-mêmes. Que nous importe, au fond, de pénétrer l'essence des corps, pourvu que la matière étant supposée telle que nous la concevons, nous puissions déduire des propriétés, qne nous y regardons comme primitives, les autres propriétés secondaires que nous apercevons en elle.

Du reste, quelle que soit la matière en elle-même, l'expérience journalière nous démontre qu'elle est incapable, par son essence, d'action, de volonté, de sentiment et de pensée; c'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme pas en nous l'être pensant.

D'Alembert sera-t-il toujours conséquent à ce qu'il dit ici? et n'en sera-t-il pas à cet égard ultérieurement de lui comme de Locke, son maître? Ne détruira-t-il pas, par quelque fâcheux doute, ce qu'il vient d'établir? Je le crains, quoique dans un *éclaircissement* relatif à ce point on trouve encore cette remarque: il n'y a aucun rapport apparent entre l'étendue et la pensée; un bloc de marbre ne paraît doué ni de sentiment, ni d'idée, ni de volonté, et entre un bloc de marbre et le corps humain il n'y a pas une telle différence, qu'on puisse attribuer à celui-ci ce qu'on refuse à celui-là. Les phénomènes de la vie, qui sont dans l'un et ne sont pas dans l'autre, n'ont pas plus de rapport avec la pensée que les propriétés inorganiques de l'autre. Et passant en revue les diverses objections que l'on fait contre cette proposition, d'Alembert trouve qu'elles n'ôtent rien à la force de la preuve qu'il a donnée. Le sage, dans tous les cas, s'attachant à l'obscurité que présente la notion de matière, et qui rendrait téméraire l'affirmation que la matière pense, doit se dire: l'expérience semble d'un côté me porter à

regarder mon âme et mon corps comme ne faisant qu'une substance; le raisonnement, d'un autre côté, me donne de fortes preuves de la différence de l'une et de l'autre; la religion vient à l'appui de ces données. Donc, c'est à elles seules qu'il faut m'en tenir.

Mais l'existence des objets de nos sensations, celle de notre corps et de l'être pensant qui existe en nous, conduisent le philosophe à la grande vérité de l'existence de Dieu.

Quelle est cette vérité? Elle a été niée dans l'antiquité; des sectes entières de philosophes n'ont reconnu de Dieu que le monde; d'autres, en admettant un être souverain, en ont eu des idées assez imparfaites et assez basses pour donner à leurs adversaires l'avantage sur eux. Mais on ne saurait trop s'étonner qu'elle ait été ainsi niée ou méconnue, puisqu'il a fallu que Dieu se manifestât directement aux hommes pour la rendre évidente, d'ignorée et de confuse qu'ils l'avaient d'eux-mêmes. « L'intelligence supérieure, dit d'Alembert, a déchiré le voile et s'est montrée sans ajouter rien aux lumières de notre raison, par rapport aux preuves de son existence; elle n'a fait que nous donner pleinement l'usage et l'exercice de ces lumières. » « La philosophie éclairée par la révélation, dit-il encore, ayant acquis des idées plus saines de la divinité, ne sépare plus ces idées de son existence. Croire Dieu ce qu'il n'est pas, est pour le sage à peu près la même chose que de ne pas croire qu'il existe. »

Une autre raison de l'obscurité des idées païennes sur Dieu, c'est qu'il y a des difficultés que la révélation seule a l'avantage de résoudre; comme, par exemple, celles qui se tirent de la misère de l'homme sous un être infiniment bon et juste; de l'inégalité monstrueuse, en apparence, dans la distribution des biens et des maux;

du triomphe du vice sur la vertu; de l'impossibilité de supposer qu'un être infiniment puissant et sage n'ait pas créé le meilleur des mondes, et de l'impossibilité de concevoir que ce monde, tel qu'il est, soit le meilleur que Dieu ait pu créer; enfin, de l'impossibilité de concilier la science et la sagesse de Dieu avec la liberté humaine.

Ici encore, d'Alembert n'est-il pas, au fond, du parti des objections contre celui des croyances, qu'il paraît partager et appuyer, et son véritable sentiment n'est-il pas au moins le doute? On peut en juger par les réflexions suivantes sur les philosophes de l'antiquité: « Les philosophes de l'antiquité, dit-il, qui révoquaient en doute l'existence du premier être, furent coupables, il est vrai, de ne pas sentir en cette matière la supériorité des preuves directes sur les objections. Mais ils avaient du moins la bonne foi de sentir l'insuffisance des réponses que fournit à ces objections la lumière naturelle. Dans cette incertitude, ils prirent le parti du doute, persuadés, disaient-ils, que l'être suprême ne pouvait les punir de ne l'avoir pas mieux connu, puisqu'il avait couvert pour eux son existence d'obscurité. » Ces philosophes de l'antiquité n'étaient-ils pas, dans la pensée de d'Alembert, modernes et même très-modernes? N'étaient-ils pas de son temps et même de sa familiarité? N'était-ce pas d'abord quelque peu Voltaire? et beaucoup plus ensuite Diderot et les autres? n'était-ce pas d'Alembert lui-même? Et quand il ajoute: mais l'obscurité n'était pas suffisante pour les rendre excusables, ils étaient dans le cas de ces peuples que Dieu, par un jugement aussi juste qu'impénétrable, punira éternellement d'avoir ignoré les dogmes du christianisme, dont la foi ne permet pas de douter! » Cette opinion, ici fort contenue et en apparence très-respectueuse, rapprochée de certains passages de ses

lettres, et commentée par cette espèce de philosophie d'entre soi, que nous ne tarderons pas à y reconnaître, ne s'explique-t-elle pas bien dans le sens que je viens d'indiquer?

Il poursuit en déclarant que « les sophistes, par lesquels l'existence de Dieu peut être attaquée, ne font point ombrage au métaphysicien éclairé des lumières de la religion ; » et que, pour lui, il est prêt à établir : 1° qu'il est nécessaire qu'il existe un être éternel ; 2° que l'être éternel est différent du monde ; 3° que l'arrangement physique du monde ne peut être l'ouvrage d'une matière brute et inintelligente ; 4° mais il n'entreprendra pas de concilier avec la liberté de l'homme la toute-puissance de Dieu et sa science éternelle, parce que l'oracle de Dieu même lui apprend que cette vérité est au-dessus de la raison ; il n'imitera pas la philosophie orgueilleuse qui a prétendu sonder cet abîme et n'a fait que s'y perdre. Il avouera, par les mêmes motifs, sans chercher à la démontrer, la différence établie par les théologiens entre l'infaillibilité et la nécessité ; mais il n'admettra point en Dieu, pour sauver la liberté de l'homme, une prévoyance des actes libres, indépendante de ses décrets, parce que cette prévoyance est impossible ; il ne dira point avec d'autres, pour sauver la justice de Dieu, que cet être si bon, si parfait et si sage produit tout le physique des crimes, sans en produire le moral, qui n'est autre chose qu'une privation ; il renverra aux rêveries des scolastiques cette distinction extravagante, et se contentera de leur demander, pour leur fermer la bouche, comment Dieu, après avoir produit tout le physique des crimes, punit ensuite le moral, effet nécessaire du physique, et au lieu de chercher quelque subterfuge inutile pour échapper aux objections, il reconnaîtra, dès le premier moment, la profondeur des décrets de Dieu et son ignorance. Cepen-

dant, pour ôter aux athées tout sujet de triomphe, il remarquera et fera voir sans peine que les objections contre la liberté sont encore plus fortes dans le système de la nécessité et de l'éternité de la matière, que dans celui d'une intelligence toute-puissante et éternelle. Enfin, aux objections tirées de la misère de l'homme, des désordres du monde moral, etc., il opposera les dogmes qui nous apprennent que l'homme a péché avant que de naître, qui nous promettent des récompenses et des peines dans une vie future, et qui nous montrent comme le plus parfait des mondes possibles celui où il fallait que Dieu prît une forme humaine. Mais ces différentes matiéres étant l'objet de la révélation, le philosophe, pour ne point usurper des droits qui ne lui appartiennent pas, laissera aux théologiens le soin de les traiter avec les détails qu'elles exigent, et se contentera de renvoyer les incrédules aux ouvrages où elles sont discutées.

Je ne sais si je me trompe, mais je crois sentir dans toutes ces propositions, sous l'apparence de la réserve et de l'impartialité philosophique, je ne sais quel esprit de doute et d'ironie, qui me rappelle beaucoup moins Leibnitz que Bayle raisonnant l'un et l'autre de théodicée; et au fond, pour d'Alembert, tout ne revient-il pas à dire que si sur ces questions nous voulons croire à quelque chose, nous devons avoir la foi, mais ne pas philosopher? car la philosophie n'en juge pas, la religion seule en décide. Or, que Pascal nous tînt ce langage, il nous toucherait, il nous imposerait par sa profonde sincérité et sa ferme conviction. Mais cet autre Pascal, ce Pascal vivant dans le monde, comme l'appelle Voltaire, ce prêtre de la raison, comme il le nomme aussi, aura quelque peine à nous persuader que c'est sérieusement qu'il nous renvoie sur tous ces points de la philosophie à la religion, de la science à la foi, et que s'il admet si peu de chose sur



Dieu au nom de l'une, il en accepte davantage au nom de l'autre. D'Alembert n'est ni un Pascal, ni même un Huet, c'est un disciple de Locke et de Bayle, au siècle de Voltaire et de Frédéric, dont le scepticisme, issu du sensualisme, va encore plus loin que celui de l'un et de l'autre.

Après ces remarques critiques sur la notion de Dieu, D'Alembert en présente d'analogues sur celle de l'immortalité de l'âme.

Selon lui, comme cette vérité appartient en même temps à la philosophie et à la révélation, il faut distinguer entre ce que font pour elle l'une et l'autre. La philosophie avance, pour la soutenir, que l'anéantissement de l'âme n'entre pas dans les vues de la Providence, pas plus au reste que celui des corps qui ne sont pas détruits, mais simplement transformés. Or, à cela on peut objecter que tout ce qui a commencé doit finir; que l'âme des animaux périt, etc. — De là quelques incertitudes dont la religion seule peut nous tirer. De même encore la philosophie donne comme une preuve de l'immortalité, la condition présente de l'homme et en particulier les malheurs de la vertu. Mais que serait cette preuve sans les promesses de la révélation? Et ne faut-il pas dire avec Pascal : « La religion seule empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une énigme? » — Toujours le même procédé de la part d'Alembert, proposer la foi à la place de la raison dans des choses qui sont cependant du domaine de la raison, et la foi elle-même la traiter assez légèrement, recourir de l'une à l'autre, et celle-ci à son tour la sacrifier à celle-là, pur jeu de scepticisme sous faux semblant de sagesse, et au fond le doute en tout, excepté en géométrie, tel est, pris avec quelque rigueur, le sentiment de d'Alembert; d'où non pas comme chez d'autres l'indifférence et l'apathie, mais le chagrin et l'inquiète humeur : je l'ai déjà dit, une grande incertitude et un

grand mécontentement au sujet de l'homme, de sa condition, de son principe et de sa fin, voilà ce qui en dernière analyse occupe et remplit son esprit.

La 3e partie des *Eléments de philosophie* et la plus étendue est la *morale*; abordons-la à son tour.

D'Alembert commence par retrancher de la morale tout ce qui regarde nos devoirs envers Dieu, par la raison que c'est chose de religion, de révélation et non de philosophie, et il pense par conséquent que bien que la morale, suite nécessaire de l'établissement des sociétés, rentre dans les décrets divins comme cet établissement lui-même, il ne faut pas conclure avec quelques philosophes, qu'elle suppose nécessairement la connaissance de Dieu. Dieu, sans se faire connaître aux hommes, a pu leur faire sentir, et leur a fait sentir en effet, la nécessité de pratiquer les vertus prescrites par la morale. Zénon n'admet d'autre Dieu que l'univers, et sa morale est la plus pure que la lumière naturelle ait pu inspirer aux hommes. C'est à des motifs purement humains que les sociétés ont dû leur naissance; la religion n'a eu aucune part à leur première formation, et quoiqu'elle soit destinée à en serrer le lien, on peut dire aussi qu'elle est surtout faite pour l'homme considéré en lui-même.

Mais la connaissance des principes moraux, qui précède celle de l'être suprême est elle-même précédée d'autres connaissances.

Ainsi, c'est par les sens que nous apprenons quels sont nos rapports avec les autres hommes et nos besoins réciproques, et c'est par ces besoins que nous apprenons ce que nous devons à la société et ce qu'elle nous doit. De là cette définition de l'injuste ou du mal moral, dit d'Alembert : ce qui tend à nuire à la société en troublant le bien-être physique de ses membres.

Mais ces notions en supposent elles-mêmes une autre,

laquelle est de sentiment et non de discussion, et n'est que l'idée du pouvoir que nous avons de faire une action contraire à celle que nous faisons actuellement. La liberté est donc pour nous un pouvoir qui ne s'exerce pas et dont l'essence est de ne pas s'exercer au moment où nous le sentons. La liberté se sent et ne se prouve pas; la seule preuve du moins dont elle soit susceptible est analogue à celle de l'existence des corps ; c'est-à-dire que des êtres réellement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre. Nous n'avons donc point de raison de ne pas croire que nous sommes libres. En conséquence, point de difficultés si on veut réduire la question au seul énoncé dont elle soit capable, et qui est celui-ci : Demander si l'homme est libre, c'est demander, non s'il agit sans motif et sans cause, mais s'il agit par choix et sans contrainte, et sur cela il suffit d'en appeler au témoignage de tous les hommes. Vouloir aller dans cette matière au-delà du sentiment, c'est se jeter tête baissée dans les ténèbres.

Du reste, on aurait tort de prétendre que si nous n'étions pas libres, il faudrait anéantir les lois ; fussions-nous nécessités, les lois et les peines qu'elles imposent n'en seraient pas moins utiles au bien physique de la société, comme un moyen efficace de contraindre les hommes par la crainte et de donner l'impulsion à la machine. De deux sociétés composées d'êtres semblables, et qui ne seraient pas libres, celle où il y aurait des lois serait moins sujette au désordre que l'autre.

Ainsi s'exprime d'Alembert dans sa réponse à l'objection que l'on fait d'ordinaire aux fatalistes, touchant la conduite des hommes en société. Si on se le rappelle, c'est aussi la réponse de d'Holbach, et elle ne vaut pas mieux chez l'un que chez l'autre; elle n'explique pas mieux comment des êtres nécessités, peuvent, ceux-ci

obéir, ceux-là commander, ceux-ci recevoir des lois et ceux-là les imposer. Sans liberté, il n'y a ni sujet, ni souverain, ni soumission, ni autorité. Il y a, comme dans la nature, un ordre auquel préside, si elle y préside, une force, qui gouverne les hommes de la même manière que les animaux, les végétaux et les minéraux, en s'adressant, non pas à leur raison par la justice et le droit, mais à leur instinct par des impressions irrésistibles et fatales. Que d'Holbach, on peut le dire, dans la brutalité de sa fausse logique, n'ait pas été arrêté par une telle difficulté, on le comprend ; mais on s'étonne que d'Alembert, avec la justesse habituelle et la rectitude de son jugement, n'en ait pas été plus embarassé; il fallait, dans ce cas, qu'il fût bien préoccupé par l'esprit de système.

Aprés ces préliminaires, divisant la morale en morales de l'*homme*, des *législateurs*, des *Etats*, du *citoyen* et du *philosophe*, il traite successivement de ces différentes parties.

Et d'abord, de la *morale de l'homme.* — L'auteur commence par faire remarquer que les lois naturelles sont de deux espéces, écrites ou non écrites. Les lois naturelles écrites sont celles qui sont tellement nécessaires au maintien de la société, qu'on a établi des peines contre ceux qui les violent. Les lois naturelles non écrites sont celles à l'infraction desquelles on n'a pas attaché de peines, parce qu'elles n'ont pas les mêmes conséquences fâcheuses pour la société : telles sont l'avarice, la dureté envers les malheureux, l'ingratitude et la perfidie.

L'observation des lois naturelles écrites s'appelle probité ; celle des lois naturelles non écrites, vertu, et la vertu est d'autant plus pure que l'on est plus rempli de l'amour universel de l'humanité. Notre âme n'a qu'une certaine capacité d'affection; c'est pourquoi les passions qui la remplissent de quelque objet particulier, nuisent à

la vertu; l'amour, par exemple, peut produire quelquefois le défaut d'humanité, et s'il n'éteint pas l'amitié dans les âmes vertueuses, souvent il l'assoupit. Nous devons modérer nos passions, même lorsque l'objet en est louable, et quand il ne l'est pas, les réprimer, afin d'avoir le plus purement possible cet amour de l'humanité qui est comme l'esprit de la vertu. Je préfère, disait un philosophe, ma famille à moi, ma patrie à ma famille, et le genre humain à ma patrie; telle devrait être, reprend d'Alembert, la devise de l'homme vertueux. Et on peut ajouter après lui que cette devise est excellente, si elle signifie simplement qu'il faut toujours préférer un plus grand bien à un moindre, le plus grand de tous à tous les autres, le souverain bien à tous les biens particuliers et relatifs, qui n'en sont que comme des fractions et des diminutions. Si c'est ainsi que l'entend d'Alembert, on ne saurait que l'approuver. Mais alors pourquoi précédemment a-t-il semblé adopter une maxime toute contraire, et pourquoi quelques lignes plus loin, s'exprime-t-il encore ainsi : « Si on appelle bien-être ce qui est au-delà du besoin absolu, il s'ensuit que sacrifier son bien-être au besoin d'autrui est le grand principe de toutes les vertus sociales, et le remède à toutes les passions. Mais ce sacrifice est-il dans la nature, et en quoi consiste-t-il ? Sans doute, aucune loi naturelle ou politique ne peut nous obliger à aimer les autres plus que nous; cet héroïsme, si un sentiment absurde peut être appelé ainsi, ne saurait être dans le cœur humain. Mais l'amour éclairé de notre propre bonheur nous montre comme des biens préférables à tous les autres, la paix avec nous-mêmes et l'attachement de nos semblables; et le moyen le plus sûr de nous procurer cette paix et cet attachement est de disputer aux autres le moins possible a jouissance de ces biens de convention, si chers à l'avi-

dité des hommes; ainsi l'amour éclairé de nous-mêmes est le principe de tous les sacrifices. Considérée à ce point de vue, la morale, ajoute d'Alembert, devient une espèce de tarif, mais de tarif qui doit effrayer toute âme honnête, car il fera voir à l'homme que s'il lui est permis de désirer les richesses, dans la vue d'en faire usage pour diminuer le nombre des malheureux, la crainte des injustices auxquelles l'opulence l'expose, doit le consoler quand il est réduit au pur nécessaire. »

Ce n'est plus certes là ce principe de détachement et de désintéressement professé plus haut par l'auteur; c'est plutôt un retour par entraînement de système à celui de l'intérêt pour lequel il a déjà eu plus d'une parole favorable.

Quoi qu'il en soit, d'Alembert, amené par la suite de ses pensées à prononcer sur la question du luxe, n'hésite pas à le condamner et même à le proscrire comme un crime contre l'humanité, toutes les fois qu'un membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. Qu'on juge par là, dans combien peu de circonstances, dit-il, le luxe est permis, et qu'on tremble de s'y laisser entraîner si l'on a quelque reste d'humanité et de justice; et il n'y a pas seulement ces conséquences fâcheuses du luxe, qui sont des maux civils, en quelque sorte; il y en a aussi d'autres; ce sont les maux purement personnels, les vices qu'il produit dans ceux qu'il corrompt. Aussi, plus l'amour de la patrie, le zèle pour sa défense, l'esprit de grandeur et de liberté seront en honneur dons une nation, plus le luxe y sera proscrit ou méprisé. Il est le fléau des républiques et l'instrument de despotisme des tyrans.

Après quelques remarques analogues à celles qui précèdent, d'Alembert passe de *la morale* de *l'homme* à celle *des législateurs*. Il la partagea en deux branches: l'une qui a rapport à ce que tout gouvernement doit aux gou-

vernés; l'autre à ce que chaque espèce de gouvernement doit à ceux qui lui sont soumis.

Conservation et tranquillité, voilà ce que tout gouvernement doit à tous ses sujets, et à tous également. C'est le premier principe de la morale des législateurs; il faut en conséquence que tous soient également liés, et également protégés par la loi; « ce qui constitue l'égalité civile, laquelle n'est pas, dit d'Alembert, cette égalité métaphysique qui confond les fortunes, les honneurs et les conditions, mais celle qu'on peut appeler morale et qui est plus importante à leur bonheur. La première n'est qu'une chimère qui ne saurait être le but de la loi, et qui serait plus nuisible qu'avantageuse; établissez-la, et vous verrez bientôt les membres de l'État s'isoler, l'anarchie naître et la société se dissoudre. Établissez au contraire l'inégalité morale, et vous verrez une partie des citoyens opprimer l'autre et la société s'anéantir. »

C'est dans le même esprit que d'Alembert trace aux législateurs les règles qu'ils doivent suivre dans la constitution des lois criminelles et des lois civiles, et dans l'emploi des moyens dont ils disposent pour exciter les citoyens au bien public par des encouragements et des récompenses. Ainsi, les récompenses doivent être personnelles comme les services. A ce titre la noblesse héréditaire n'a-t-elle pas l'inconvénient de faire jouir des avantages dus au mérite des hommes souvent inutiles et même nuisibles à la société? Ne doit-on pas, par la même raison, condamner la vénalité des charges?

En ce qui regarde la religion dans son rapport avec l'État, d'Alembert essaie d'en marquer les attributions et les limites; il voit dans ses encouragements, ses récompenses et ses peines un complément aux lois; cependant il ne voudrait pas qu'on la fît trop valoir par ses effets politiques, comme une invention purement humaine, et

qu'on y mêlât le spirituel au temporel; il recommande par-dessus tout l'esprit de tolérance et de douceur.

Telle est est en substance cette partie de la *morale* des *législateurs*, celle, c'est-à-dire, qui convient à tout gouvernement en général.

Quant à celle qui est propre à chaque espèce de gouvernement, selon sa forme particulière, à cause des détails qu'elle entraînerait, elle ne saurait avoir sa place dans des *Éléments de philosophie*. L'auteur se borne donc à en toucher rapidement quelques points. Ainsi, d'abord la question est de savoir s'il est bon qu'il y ait de grands ou de petits États, et quel est le mode de constitution qui s'applique le mieux au caractère des peuples. Cette question résolue, et l'Etat constitué, c'est un principe que, lorsque ce n'est pas le pays tout entier qui est le dépositaire des lois, le corps particulier de citoyens ou le citoyon qui en est chargé, n'en soit que le dépositaire et non le maître. Tous les rois justes n'ont pas eu une autre morale. Il répugne à la nature de l'esprit et du cœur humain, qu'une multitude ait dit à un seul ou à quelques-uns: Commandez et nous vous obéirons. C'est dans cette pensée qu'on peut affirmer que la meilleure république est celle qui, par la stabilité de ses lois et l'uniformité de son gouvernement, ressemble le mieux à une bonne monarchie, et que la meilleure monarchie est celle où le pouvoir n'est pas plus arbitraire que dans une république.

Du reste, l'accomplissement des devoirs mutuels du gouvernement el des citoyens est le fondement de la véritable liberté de ceux-ci, qu'on peut définir la dépendance des devoirs et non des hommes.

Très-court sur la *morale des législateurs*, d'Alembert ne l'est pas moins sur celle *des Etats*. Chaque Etat, dit-il, outre les lois particulières, en a aussi à observer par rapport aux autres Etats. Mais ces lois ne diffèrent point de

celles que les membres d'une même société ont à observer mutuellement. Ainsi, la modération, l'équité, la bonne foi, les égards réciproques, telle est la base du droit des gens, soit dans la paix, soit dans la guerre.

Morale du citoyen. — Tout citoyen est redevable à sa patrie de trois choses, de sa vie, de ses talents et de sa manière de les employer. Ainsi il ne peut disposer de sa vie, même lorsqu'elle lui est à charge; il faut qu'il la conserve pour ceux auxquels il la doit. La révélation se joint ici à la morale civile pour défendre le suicide. Il est flétri en effet chez les peuples chrétiens; chez les autres, il est indistinctement permis ou flétri selon les circonstances. Les législateurs purement humains ont pensé qu'il était inutile d'infliger des peines à un acte, dont la nature nous éloigne assez d'elle-même, et que ces peines sont d'ailleurs en pure perte; ils ont regardé le suicide comme un acte de démence, comme une maladie qu'il serait injuste de punir, parce qu'elle suppose l'âme du coupable dans un état où il ne peut plus être utile à la société, ou comme un acte de courage, qui, humainement parlant, demande une âme ferme et peu commune. Tel fut Caton d'Utique. Plusieurs écrivains l'ont injustement accusé de faiblesse. Il fut un lâche, disent-ils, il n'eut pas la force de survivre à la ruine de sa patrie. Ils pourraient soutenir par la même raison que c'est une lâcheté de ne pas tourner le dos à l'ennemi dans un combat, parce qu'on n'a pas le courage de supporter l'ignominie que cette fuite entraîne. Caton, de deux maux choisit, et ne pouvait pas ne pas choisir celui qui lui parut être le moindre, et le courage consista à le choisir avec résolution et une résolution peu commune. « Mais, ajoute d'Alembert, si les lumières de la religion, dont il était malheureusement privé, lui eussent fait voir les peines éternelles attachées au suicide, il eût alors choisi de vivre et de subir, par obéissance à l'Être

suprême, le joug de la tyrannie. » C'est toujours, qu'on me permette de le faire de nouveau remarquer, la même tactique de la part de d'Alembert; au début et en apparence il condamne le suicide, mais c'est pour finir au fond par le justifier, sauf toutefois le respect qu'il professe comme toujours pour les prescriptions de la religion.

Mais s'il ne désapprouve pas précisément le suicide lui-même, en revanche il s'élève sévèrement contre ces *suicides lents*, ces macérations indiscrètes, qui sont une faute contre la société, sans être un hommage à la religion. Il n'admet du moins à cet égard que de rares exceptions. L'Etre suprême, dit-il, par des motifs que nous devons adorer sans les connaître, peut choisir, parmi les êtres créés, quelques victimes qui s'immolent à son service, mais il ne prétend pas que tous les hommes soient des victimes; il a pu se consacrer une thébaïde dans un coin de la terre, mais il serait contre ses lois et ses desseins, que l'univers devînt une thébaïde.

D'Alembert explique comment, outre sa vie, le citoyen est redevable à l'Etat de ses talents et de la manière dont il les emploie. Il prend ici occasion de répondre à Rousseau, qu'il a déjà indirectement attaqué plus haut au sujet du suicide, sur cette question alors si agitée : Jusqu'à quel point un citoyen peut-il se livrer à l'étude des sciences, et cette étude n'est-elle pas plus nuisible qu'avantageuse aux Etats? Rousseau était à cette époque en guerre avec ses anciens amis du parti philosophique, et d'Alembert, comme Voltaire, comme Diderot et Helvétius, attaqué d'ailleurs par lui à propos de son article *Genève*, cherchait plus qu'il n'évitait le combat avec lui. C'est ainsi qu'il fit une assez vive critique de l'*Emile*.

Morale du philosophe. — Elle a pour but de nous tracer la manière dont nous devons penser, pour nous rendre heureux indépendamment des autres. Deux maximes la

résument: le détachement des richesses et celui des honneurs.

Insistant plus particulièrement sur les honneurs, d'Alembert dit que la raison permet sans doute d'en être flatté, sans les exiger ni les attendre. C'est en cela que consiste la vraie philosophie, et non dans l'affectation de mépriser ce que l'on souhaite. C'est mettre un trop grand prix aux honneurs que de les fuir avec empressement ou de les rechercher avec avidité; le même excés de vanité produit ces deux effets contraires.

Après quelques réflexions assez chagrines, qui viennent ensuite, sur l'ambition et ses fâcheuses conséquences, l'amour et ses déceptions, il termine en disant: concluons que si des lumières supérieures à la raison ne nous promettaient pas une condition meilleure, nous aurions beaucoup à nous plaindre de la nature, qui nous a, pour ainsi dire, placés sur le bord d'un précipice, entre la douleur et la privation. C'est donc le grand principe de la morale du philosophe, qu'il faut presque toujours renoncer aux plaisirs pour éviter les peines qui en sont la suite ordinaire. Cette existence insipide nous fait supporter la vie sans nous y attacher; et pourtant elle est l'objet de l'ambitions et des efforts du sage [1].

Telle est la morale enseignée dans les *Eléments de philosophie.*

Ce qui la caractérise, c'est avec ce sensualisme sobre et contenu qu'on remarque également dans sa métaphysique, l'esprit de doute qui y perce, et surtout le chagrin, le mécontentement et le dédain qu'inspire à l'auteur la condition humaine; c'est en un mot le pessimisme. Or, n'y

1 D'Alembert finit par un résumé en quelques lignes de sa morale et exprime l'idée qu'elle soit mise en catéchisme, afin d'être mieux à la portée des enfants. Il parle aussi de ce projet dans ses lettres, et peut-être n'est-il pas étranger à celui qu'a formé à son tour et exécuté Saint-Lambert.

a-t-il pas mieux que le pessimisme? n'y a-t-il pas une meilleure manière d'entendre et d'accepter la destinée de l'homme? je le crois et je me propose en son lieu de le montrer; en attendant, qu'il me soit permis de protester hautement contre cette fausse, cette stérile et désolante doctrine.

L'auteur fait encore entrer dans ses *Eléments de philosophie*, avec la logique, la métaphysique et la morale, plusieurs autres parties, telles que l'algèbre, la géométrie, l'application de l'algèbre à la géométrie, l'astronomie, l'optique, hydrostatique, hydraulique, et la physique générale. On comprend que je n'ai pas à le suivre dans ces différentes branches des connaissances humaines, qui ne sont plus proprement du domaine de la philosophie, puisqu'elles n'ont pas l'esprit, mais la matière pour objet; je serais d'ailleurs ici juge trop peu compétent. Je m'arrête donc; mais je m'arrête sans finir, je me hâte de l'annoncer; car, avec sa doctrine telle qu'il la produit dans ses *Eléments de philosophie*, d'Alembert en a une autre, autre au moins par le développement, qui, indiquée dans quelques-uns de ses écrits, plus nettement déclarée dans d'autres, dans ses lettres en particulier, mérite aussi d'être étudiée, et présente même cet intérêt qu'elle trahit ici le secret qu'ailleurs elle laisse à peine percer.

Ecrits divers et lettres. — Cette nouvelle manière de philosopher se marque dans d'Alembert par différents traits faciles à saisir; on peut la reconnaître par exemple à cette réflexion, qu'on lit dans la préface des *Eloges :* Celui qui se marie, dit Bacon, donne des gages à la fortune; l'homme de lettres qui tient ou aspire à l'Académie, donne des gages à la décence. L'écrivain isolé, et qui veut toujours l'être, est une espèce de célibataire, qui ayant moins à ménager est par là même plus sujet ou plus exposé aux écarts. . . . .

Lucréce, jaloux d'appeler Cicéron son confrère, n'eût conservé de son poëme, que les morceaux sublimes, où il est si grand peintre, et n'aurait supprimé que ceux où il donne en vers prosaïques des leçons d'athéisme, c'est-à-dire, où il fait des efforts, aussi coupables que faibles, pour ôter un frein à la méchanceté puissante, et une consolation à la vertu malheureuse. »

Tel est l'esprit des ménagements que garde d'Alembert en philosophant, lorsqu'il s'adresse au public, et surtout lorsque comme dans ses *Eloges* c'est au nom de l'Académie qu'il lui parle ; mais ces ménagements, il ne les conserve plus dans d'autres écrits, qui lui sont plus personnels, et surtout dans ses lettres.

Parmi ses *Eloges*, on peut, avec Condorcet, Marmontel et Grimm, remarquer principalement ceux de Bossuet, de Fleury, de Fléchier, de Massillon et de Fénelon, comme exemples de cette réserve que d'Alembert sait au besoin s'imposer et conserver.

Ainsi dans l'*Eloge* de Bossuet, on lit cette pensée : « Ceux qui auraient le malheur de regarder la croyance en Dieu comme inutile aux autres hommes, commettraient un crime de lèse-humanité, en voulant ôter cette croyance aux monarques; il faut que les sujets espérent en Dieu et que les souverains le craignent. »

Dans l'*Eloge* de Mirabaud, un de ses prédécesseurs, comme secrétaire perpétuel de l'Académie française, il s'exprime en ces termes : « Quelle apparence qu'un philosophe citoyen ait voulu enlever au genre humain (d'Alembert fait ici allusion au livre du *Système de la nature* attribué à tort à Mirabaud) la croyance de la divinité, si nécessaire pour consoler ceux qui souffrent et effrayer ceux qui oppriment. »

Dans plusieurs autres de ces morceaux, il parle avec faveur de ceux qui ont foi aux vérités religieuses. Il rap-

porte dans ce dessein ce mot de Marivaud, qu'il loue de cette disposition d'esprit : « Ils ont beau faire pour s'étourdir sur l'autre monde ; ils finiront par être sauvés malgré eux. » Et dans l'*Eloge* du président Bouhier, après avoir rappelé avec approbation ses sentiments religieux, il ajoute au sujet des érudits en général : « La religion trouve en eux, si l'on peut parler de la sorte, le terrain tout préparé, et pour peu qu'elle vienne joindre ses lumières aux dispositions favorables, où le genre de leurs études les a mis, elle n'a pas besoin de beaucoup d'efforts pour faire de ces savants profonds, des chrétiens persuadés. Le désir naturel de mettre à profit leurs immenses lectures, les dispose facilement à connaître et à sentir toute la force des preuves historiques qui servent au christianisme de fondement et d'appui[1].

Je ne voudrais pas non plus négliger ce passage de l'*Eloge* de Jean Bernouilli : « Sincèrement attaché à la religion, il la respecta toute sa vie sans bruit et sans faste. On a trouvé dans ses papiers des preuves par écrit de ses sentiments pour elle ; et il faudrait augmenter de son nom la liste des grands hommes, qui l'ont regardée comme l'ouvrage de Dieu ; liste capable d'ébranler, même avant l'examen, les meilleurs esprits, mais suffisante au moins pour imposer silence à une foule de conjurés, ennemis impuissants de quelques vérités nécessaires aux hommes, que Pascal a défendues, que Newton croyait et que Descartes a respectées[2]. »

Ne pourrait-on pas aussi à ce propos citer ces paroles de la préface du 3e volume de l'*Encyclopédie* : « L'auteur du *Discours préliminaire* n'a pas eu besoin d'effort pour

1. On pourrait aussi consulter sur le même ordre de pensées l'*Eloge* d'Houtteville.
2. Voir le jugement que Naigeon porte sur cette manière de procéder.

parler de la religion avec le respect qu'elle mérite, et pour y traiter les matières les plus importantes avec une exactitude, dont tout le monde lui a su gré. » — « La religion, qu'il s'est toujours fait un devoir de respecter dans ses écrits, est la seule chose sur laquelle il ne demande pas grâce et pour laquelle il espère n'en avoir pas besoin. » (*De l'abus de la critique en matière de religion.*)

C'est encore dans ses *Eloges* que l'on trouve cette défense de Descartes contre l'évêque d'Avranches : « L'évêque d'Avranches a beau faire; on ne rend pas ridicule un homme tel que Descartes, et s'il fallait absolument, dans cette occasion, que le ridicule restât à quelqu'un (nous le disons à regret), ce ne serait pas à lui. La philosophie de ce grand homme est mauvaise sans doute; mais il a fallu bien du temps pour le prouver, et le savant prélat n'était fait ni pour combattre cette philosophie, ni pour s'en moquer. » (*Eloge de Huet*[1].)

Dans un autre écrit (l'*Abus de la critique en matière de religion*), Descartes est encore mieux traité par d'Alembert : « Donnez-moi la matière et le mouvement et je ferai le monde ; cette proposition que l'on regarde comme injurieuse à Descartes, dit-il, est peut-être ce que la philosophie a jamais dit de plus relevé à la gloire de l'Etre suprême. Une pensée si profonde et si grande n'a pu partir que d'un génie vaste, qui d'un côté sentait la nécessité d'une intelligence toute-puissante pour donner l'existence et l'impulsion à la matière, et qui apercevait de l'autre, la simplicité non moins admirable des lois de la nature. Voilà ce que signifie la proposition de Descartes, pour qui la veut entendre ; mais les ennemis de la raison n'ont vu dans l'hommage le plus pur et le plus grand du philosophe, qu'un orgueilleux fabricant de système, qui semblait

1. Voir aussi l'*Eloge* de Bossuet.

vouloir se mettre à la place de la divinité. Un cartésien athée est un philosophe qui se trompe sur les principes; un newtonien athée serait encore quelque chose de pis, un philosophe inconséquent. Quant aux preuves physiques de la spiritualité de l'âme, en sont-elles moins convaincantes, et ne peut-on pas se rendre à la force de ces preuves, que Descartes le premier a développées et approfondies, et croire que quelques Pères de l'Eglise ne les ont pas connues ? »

Je n'omettrai pas non plus d'abord ce passage, tiré de l'*Apologie de l'étude,* qui est certainement très-cartésien : « En repliant votre esprit sur vous-même, sans avoir besoin d'interroger celui des autres, vous aurez senti qu'en métaphysique ce qui ne peut pas s'apprendre par ses propres réflexions, ne s'apprend pas par la lecture, et que ce qui ne peut pas être rendu clair pour les esprits les plus communs est obscur pour les plus profonds ; » ensuite ces deux passages de l'*Abus de la critique en matière de religion,* qui sont dans un sens également cartésien, le développement du précédent : « Regardez au-dedans de vous, et malheur à vous si cette preuve de l'existence de Dieu ne vous suffit pas. Il ne faut, en effet, que descendre au fond de nous-mêmes, pour reconnaître en nous l'ouvrage d'une intelligence souveraine, qui nous a donné l'existence et qui nous la conserve. Cette existence est un prodige, qui ne nous frappe pas assez, parce qu'il est continuel ; il nous retrace néanmoins à chaque instant une puissance suprême de laquelle nous dépendons. » — « La création, comme les théologiens eux-mêmes le reconnaissent, est une vérité que la seule raison nous enseigne, une suite nécessaire de l'existence du premier être. La matière n'est pas éternelle; elle a donc commencé à exister, voilà donc le point fixe d'où l'on doit partir. Mais Dieu a-t-il arrangé les diverses parties de la

matière, dès le moment qu'il l'a créée, ou le chaos a-t-il existé plus ou moins de temps? voilà sur quoi il est permis aux philosophes de se partager. »

Du reste, il ne faut pas croire que, même dans la classe des écrits qui nous occupe, d'Alembert demeure toujours exactement dans cette mesure; en plus d'un endroit il en sort; c'est ainsi qu'en rapportant ce mot, qu'on prête à Bossuet à la suite d'une indisposition, où il aurait perdu connaissance : « Comment un homme tel que moi a-t-il pu rester si longtemps sans penser » — à tant de chimères, propose d'ajouter d'Alembert. (*Notes* de l'*Eloge* de Bossuet). C'est ainsi encore que, dans l'*Eloge* de Dumarsais, il attaque cette philosophie ténébreuse, qui se perd dans les attributs de Dieu et les facultés de notre âme, à raisonner à perte de vue sur ce qu'on ne connaît pas, à prouver laborieusement, par des arguments faibles, des vérités dont la foi nous dispense de chercher des preuves. C'est à même intention qu'il cite ces paroles de Marivaud, auquel on demandait un jour ce que c'était que l'âme : « Je sais, répondit-il, qu'elle est spirituelle et immortelle, et n'en sais rien de plus. — Il faudrait, lui dit-on, le demander à Fontenelle. — Il a trop d'esprit pour en savoir là-dessus plus que moi. » D'Alembert insinue ici ce qu'ailleurs il énonce plus explicitement, que nous ignorons la nature de l'âme, en s'autorisant de l'opinion de Malebranche[1].

Mais tout cela est fort contenu, fort modéré en comparaison de ce qui se lit dans sa correspondance.

D'Alembert a principalement deux grands commerces de lettres, l'un avec Voltaire, l'autre avec Frédéric. Il n'est certes pas sans intérêt de le suivre dans l'un et l'autre et d'y étudier, dans leur expression la plus sincère,

1. De l'*Abus de la critique en matière de religion*.

parce qu'elle y est confidentielle, ses véritables sentiments en philosophie.

Avec Voltaire il converse plus qu'il ne discute, et ne touche qu'en passant et d'un mot aux questions, et son ton, comme son rôle, est celui de la prudence, sans que toutefois au fond, comme on dit, le malin y perde rien. C'est Bertrand qui laisse faire volontiers Raton, quoique au besoin il le tempère, mais qui ne se soucie qu'à demi de l'imiter. « Vous me reprochez, lui écrit-il, la tiédeur; mais je crois vous l'avoir déjà dit, la crainte du fagot est très-rafraîchissante..... D'ailleurs le genre humain n'est aujourd'hui plus éclairé, que parce qu'on a eu la précaution ou le bonheur de ne l'éclairer que peu à peu. Si le soleil se montrait tout à coup dans une caverne, les habitants ne s'apercevraient que du mal qu'il leur ferait aux yeux; l'excès de lumière ne serait bon qu'à les aveugler sans ressource; » et comme Voltaire insiste en ces termes: « Il manque aux philosophes l'enthousiasme, l'activité. Tous les philosophes sont tièdes; ils se contentent de rire des erreurs des hommes, au lieu de les écraser. Les missionnaires courent la terre et les mers, il faut au moins que les philosophes courent les rues...... Acquittez-vous de ces deux grands devoirs, mon cher frère: prêchez et écrivez, combattez et convertissez. » — Mais d'Alembert, fidèle à son personnage, lui répond: « Les philosophes doivent être comme les petits enfants; quand ceux-ci ont fait quelque mal, ce n'est jamais eux, c'est le chat qui a tout fait. » — Sur quoi Voltaire répond pour son compte et selon son humeur: « Raton sera toujours prêt à tirer les marrons du feu, il ne craint pas de se brûler les pattes. » Et quant au fond des questions, sur l'âme et sur Dieu, par exemple, Voltaire écrit à D'Alembert: « Je prie l'honnête homme qui fera *matière* (dans l'*Encyclopédie*) de bien prouver que le *je ne sais quoi*, qu'on nomme ma-

tière, peut aussi bien penser que le *je ne sais quoi* qu'on appelle esprit. » — Et dans une autre lettre : « S'il y a une preuve contre l'immatérialité de l'âme, c'est cette maladie du cerveau ; on a une fluxion sur l'âme comme sur les dents. Nous sommes de pauvres machines ; vous et M. Diderot, vous êtes de belles montres à répétition, et je ne suis qu'un vieux tourne-broche. » Mais d'Alembert, qui n'est pas d'un autre avis au fond, s'en explique cependant en termes plus généraux et plus modérés. Le scepticisme de Voltaire a plus de pétulance, le sien plus de tempérance. C'est ainsi qu'à propos du *Système de la nature*, qu'il trouve cependant un terrible livre, il écrit : « Je ne vois en cette matière que le scepticisme de raisonnable. Qu'en *savons-nous*, est selon moi la réponse à presque toutes les questions métaphysiques, et la réflexion qu'il faut y joindre, c'est que, puisque nous n'en savons rien, il ne nous importe pas sans doute d'en savoir davantage. » — Et plus loin : « Je vous ai dit mon sentiment sur le *Système de la nature : Non* en métaphysique ne me paraît guère plus sage que *oui ; non liquet*, est la seule réponse raisonnable à presque tout. » — Sur la Providence il s'exprime à peu près de la même manière : « Autrefois certains événements lui auraient donné de l'humeur ; aujourd'hui il en rirait, il se fierait à la Providence, qui, à la vérité, ne gouverne pas trop bien le meilleur des mondes possibles, mais pourtant fait parfois des actes de justice. » — Et ailleurs : « La Providence, quoique ce meilleur des mondes possibles ait souvent à s'en plaindre, ne frustera pas les amis de Voltaire de l'espérance de le conserver. » Dans une autre lettre encore, raillant sur le même sujet et tournant son doute en ironie, il s'écrie : « Quand je vois tout ce qui se passe dans ce bas monde, je voudrais aller tirer le Père éternel par la barbe, et lui dire, comme dans une

vieille farce de la passion : Père éternel, quelle vergogne...... »

De Voltaire et de d'Alembert, c'est plutôt celui-ci qui est le modérateur; de Fréderic et du même, c'est plutôt celui-là. Du reste, veut-on savoir quelles positions, quelles attitudes diverses, pour ainsi dire, d'Alembert prend en général dans les discussions auxquelles il se mêle, qu'on l'y suive avec quelque attention, et l'on verra que s'il a à opter entre les théologiens et les philosophes, il n'hésite pas, il tient hautement pour ceux-ci contre ceux-là. Mais a-t-il à prendre parti entre les philosophes eux-mêmes, il se range, sans balancer, du côté des sensualistes contre les spiritualistes, et parmi les premiers, ce n'est pas toujours des plus modérés qu'il se rapproche le plus, surtout dans son commerce intime, et avec Frédéric en particulier.

Quant au débat qu'il engage avec celui-ci, il est plus sérieux et plus suivi qu'avec Voltaire. De part et d'autre on argumente, on insiste, on se presse, et avec quelques concessions on se fait encore plus d'objections.

La dispute commence par l'importance relative des sciences physiques et des sciences morales. D'Alembert se déclare pour les unes, sans exclusion toutefois ; Frédéric pour les autres, avec une préférence marquée. Il écrit à d'Alembert (1768): « Je pardonne aux stoïciens tous les écarts de leurs raisonnements métaphysiques, en faveur des grands hommes que leur morale a formés. La première secte, pour moi, sera constamment celle qui influera le plus sur les mœurs, et qui rendra la société plus sûre, plus douce et plus vertueuse. Voilà ma façon de penser; elle a uniquement en vue le bonheur des hommes et l'avantage des sociétés. N'est-il pas vrai que l'électricité et tous les prodiges qu'elle a découverts jusqu'à présent, n'ont servi qu'à exciter notre curiosité? N'est-il pas vrai

que l'attraction et la gravitation n'ont fait qu'étonner notre imagination? N'est-il pas vrai que toutes les opérations chimiques se trouvent dans le même cas? Mais en vole-t-on moins sur les grands chemins? Vos traitants en sont-ils devenus moins avides? Rend-on plus scrupuleusement les dépôts? L'envie est-elle éteinte, la dureté du cœur amollie? Qu'importent donc à la société les découvertes modernes, si la philosophie néglige la partie de la morale et dès mœurs, en quoi les anciens mettaient toute leur force? Je ne saurais mieux adresser ces questions, que depuis longtemps j'ai dans le cœur, qu'à un homme qui est de nos jours l'Atlas de la philosophie moderne. »

D'Alembert répond: V. M. traite un peu trop mal la géométrie transcendante; j'avoue qu'elle n'est souvent, comme V. M. le dit très-bien, qu'un luxe de savants oisifs; mais elle a souvent été utile, ne'fût-ce que dans le système du monde, dont elle explique si bien les phénomènes. Je conviens cependant avec V. M. que la morale est encore plus intéressante, et qu'elle mérite surtout l'étude des philosophes. Le malheur est qu'on l'a partout mêlée avec la religion, et que cette alliance lui a fait tort. »

Plus tard (en 1770), Frédéric écrit encore: « Je suis grand partisan de la morale, parce que je connais beaucoup les hommes, et que je m'aperçois du bien qu'elle peut produire. Pour un algébriste, qui vit dans son cabinet, il ne voit que des nombres et des proportions; mais cela ne fait pas aller le monde moral, et les bonnes mœurs valent mieux pour la société que tous les calculs de Newton. » A cette nouvelle instance, d'Alembert ne répond pas précisément; il se contente de renvoyer à ses *Eléments de philosophie*, sur la partie de la *morale*.

Mais voici des points plus particuliers qui vont être plus longuement débattus entre eux, et sur lesquels ils

conserveront l'un et l'autre, en les discutant, la même attitude que nous venons de leur voir. C'est à propos du *système* de la *nature* que la dispute s'engage. Frédéric, après avoir annoncé à d'Alembert la *réfutation* qu'il a faite de ce livre, et qu'il lui envoie, dit qu'il ne comprend pas comment il se trouve des auteurs assez étourdis pour publier de tels ouvrages. D'Alembert répond qu'il ne trouve rien de plus sage et de plus vrai que les réflexions que contient cet écrit du roi. Cependant, au sujet de Dieu et de la liberté, il soumet au roi, qui croit avoir victorieusement réfuté le naturalisme et le fatalisme universel de d'Holbach, plusieurs observations, desquelles résulte, de sa part, un certain dissentiment avec Frédéric. Et d'abord il rappelle son penchant pour le doute: « La devise de Montaigne, que *sais-je!* me paraît, dit-il, la réponse qu'on doit faire à presque toutes les questions métaphysiques. » Puis, raisonnant de Dieu, voici comment il s'exprime: « Par rapport à l'existence d'une intelligence supérieure, ceux qui la nient avancent beaucoup plus qu'ils ne peuvent prouver; il n'y a dans cette matière que le scepticisme de raisonnable. On ne peut nier, sans doute, qu'il n'y ait dans l'univers, et en particulier dans la structure des animaux et des plantes, des combinaisons de parties qui semblent décéler une intelligence. Elles prouvent l'existence de cette intelligence, comme une montre prouve un horloger; cela paraît incontestable. Mais quand on veut aller plus loin, et qu'on se demande quelle est cette intelligence? A-t-elle créé la matière, ou n'a-t-elle fait que l'arranger? La création est-elle possible, ou, si elle ne l'est pas, la matière est-elle donc éternelle? et si la matière est éternelle, et qu'elle n'ait eu besoin d'une intelligence que pour être arrangée, cette intelligence est-elle unie à la matière, ou en est-elle distincte? Si elle y est unie, la matière est proprement Dieu et

Dieu la matière. Si elle en est distincte, comment conçoit-on qu'un être qui n'est pas matériel agisse sur la matière? D'ailleurs, si cette intelligence est infiniment sage, infiniment puissante, comment ce malheureux monde, qui est son ouvrage, est-il si plein d'imperfections physiques et morales? Pourquoi tous les hommes ne sont-ils pas heureux et justes? V. M. assure que l'éternité du monde répond à cette question. Elle y répond sans doute, mais, ce semble, dans ce seul sens, que ce monde étant éternel, et par conséquent nécessaire, tout ce qui est ne peut pas être autrement, et pour lors on rentre dans le système de la fatalité et de la nécessité, qui ne s'accorde guère avec l'idée d'un Dieu infiniment sage et infiniment puissant. Quand on se fait toutes ces questions, Sire, on doit se dire cent fois : Que sais-je? Mais on doit en même temps se consoler de son ignorance, en pensant que, puisque nous n'en savons pas davantage, c'est une preuve qu'il ne nous importe pas d'en savoir davantage.

« Quant à la liberté, rien de plus juste, Sire, et de plus philosophique que la définition que vous en donnez [1]. Il me semble que si on voulait s'entendre on éviterait bien des disputes à ce sujet. L'homme est libre en ce sens que dans les actions non machinales, il se détermine de lui-même sans contrainte; mais il ne l'est pas en ce sens que lorsqu'il se détermine même volontairement et par choix, il y a toujours quelque cause qui le porte à se déterminer, et qui fait pencher la balance pour le parti qu'il prend. Je conviens d'ailleurs avec Votre Majesté qu'un philosophe, qui croit à la fatalité et à la nécessité et qui en fait la base de son ouvrage, ne doit regarder les criminels que comme des malheureux, plus dignes de pitié

1. Sur cette question comme sur la précédente, voir l'analyse qe j'ai donnée dans mon mémoire sur d'Holbach, de la *réfutation* de son système par Frédéric.

que de haine, mais je ne crois pas que dans le système, où les hommes seraient des machines assujéties à la loi de la destinée, les châtiments d'une part et de l'autre l'étude de la morale, fussent inutiles au bien de la société; car dans l'homme-machine même, la crainte d'une part, et de l'autre l'intérêt, sont deux grands régulateurs, les deux roues principales qui font aller la machine. »

Nous reconnaissons là l'opinion que d'Alembert a déjà professée plus haut. Comme plus haut il y aurait aussi à lui répondre, que si l'homme n'est pas libre, ni la crainte ni l'intérêt ne peuvent rien sur lui, car il ne saurait ni se soustraire aux maux dont il est menacé, ni compter sur des biens que lui refuse le destin. De plus, quand on parle de récompenses et de peines, de justice et de loi, on suppose le libre arbitre dans le sujet comme dans l'auteur et le gardien de la loi; autrement il n'y a plus personne ni pour obéir ni pour commander; il n'y a que des machines qui vivent entre elles comme les plantes et les pierres, en vertu de lois qu'elles n'entendent ni ne veulent.

Frédéric du reste répond: « .... Vous m'obligez à ferrailler avec vous dans l'obscurité et je m'écrierais volontiers: grand Dieu, rends-moi le jour et combats contre nous. Mais enfin puisqu'il faut entrer dans ce labyrinthe, il n'y a que le fil de la raison qui puisse m'y conduire. Cette raison me montre des rapports étonnants dans la nature et me faisant observer les causes finales, si frappantes et si évidentes, m'oblige de concevoir qu'une intelligence préside cet univers, pour maintenir l'arrangement général de la machine. Je me représente cette intelligence comme le principe de la vie et du mouvement. Le système du chaos développé me paraît insoutenable, parce qu'il eût fallu plus d'habilité, pour former le chaos et le maintenir, que pour arranger les choses telles qu'elles

sont. Le système du monde créé me paraît contradictoire et par conséquent absurde; il ne reste donc que l'éternité du monde, idée qui, n'impliquant aucune contradiction, me paraît la plus probable, parce que ce qui est aujourd'hui peut avoir été hier, et ainsi de suite. Or, l'homme étant matière, et pensant et se mouvant, je ne vois pas pourquoi un pareil principe, pensant et agissant, ne pourrait pas être joint à la matière universelle. Je ne l'appelle pas esprit, parce que je n'ai aucune idée d'un être qui n'occupe aucun lieu, qui, par conséquent, n'existe nulle part. Mais comme notre pensée est une suite de l'organisation de notre corps, pourquoi l'univers, infiniment plus organisé que l'homme, n'aurait-il pas une intelligence infiniment supérieure à celle d'une aussi faible créature? »

Ici la bonne intention de Frédéric est trompée par sa doctrine. Il veut à tout prix une intelligence dans l'univers. Or, comment l'admettre au point de vue dans lequel il se place? En supposant qu'elle est le produit, comme dans l'homme, d'une certaine organisation? Mais qui dit organisation, dit œuvre de l'intelligence. Voilà donc l'intelligence assignée comme cause à l'être organisé dont cependant par hypothèse elle doit être l'effet. Là est la difficulté, là est le cercle inévitable. Je n'y insiste pas, parce qu'en plus d'un endroit et principalement en parlant de d'Holbach et de De la Mettrie, j'ai eu l'occasion de traiter cette question avec quelque étendue, et je poursuis.

Frédéric développe son raisonnement et dit: « Cette intelligence coéternelle au monde, ne peut pas, selon que je la conçois, changer la nature des choses; elle ne peut ni rendre ce qui est pesant léger, ni ce qui est brûlant glacé. Asservie à des lois qui sont invariables et inébranlables, elle ne saurait se servir des choses que selon que

leur constitution intrinsèque s'y prête...... Mais si l'on veut inférer que le monde, étant éternel, est nécessaire et que par conséquent tout ce qui existe est assujéti à une fatalité absolue, je ne crois pas devoir souscrire à cette proposition. Il me paraît que la nature se borne à avoir doué les éléments de propriétés éternelles et stables, et asservi le mouvement à des lois permanentes, qui sans doute influent considérablement sur la liberté, sans cependant entraîner la détermination. L'organisation et les passions des hommes viennent des éléments dont elles sont composées. Or, lorsqu'ils obéissent à ces passions, ils sont esclaves; mais libres, aussi souvent qu'ils leur résistent. Vous me poussez plus loin, vous me dites: mais ne voyez-vous pas que cette raison par laquelle ils résistent à leurs passions est assujétie à la nécessité qui les fait agir sur eux. Cela peut être à la rigueur; mais qui opte entre sa raison et ses passions, et qui se décide, est, ce me semble, libre, ou je ne sais plus quel sens on attache au mot liberté. Ce qui est nécessaire est absolu; or, si l'homme est rigoureusement soumis à la fatalité, les peines et les récompenses n'ébranlent ni ne détruisent cet ascendant vainqueur. Or, comme l'expérience nous prouve le contraire, il faut convenir que l'homme jouit quelquefois de la liberté, quoique souvent limitée.

« Mais mon cher Diagoras (il le nomme aussi Protagoras et Anaxagore), si vous prétendez que je vous explique dans un plus grand détail ce que c'est que cette intelligence que je marie à la nature, je vous prie de m'en dispenser; j'entrevois cette intelligence comme un objet que l'on aperçoit à travers un brouillard. C'est beaucoup de la deviner, il n'est pas donné à l'homme de la connaître et de la définir. »

Il y a en effet quelque embarras à essayer, comme le veut Frédéric, de se former une idée de Dieu, en la com-

posant uniquement de données empruntées à la sensation, et le brouillard dont il se plaint est avant tout son système au travers duquel son bon sens lui laisse entrevoir ce que sa logique l'entraînerait plutôt à méconnaître et même à nier. Le voilà donc partagé entre sa doctrine, qui serait de préférence pour le doute et la négation, et sa droite raison qui l'engage à l'affirmation. Au fond, il est inconséquent, et c'est de cette heureuse manière de l'être qui lui permet de se rapprocher de la vérité malgré la fausse voie dans laquelle, par ses principes, il se trouve engagé, et il a l'avantage sur d'Alembert d'être moins rigoureux mais plus sage. Tel est le caractère de leur dissentiment. Aussi n'est-il pas bien profond, et Frédéric peut dire en terminant sa lettre: « Tout cela ne fait pas que je vous en estime moins. On peut être de différente opinion sans se haïr et sans se persécuter. J'ai refuté l'auteur du *Système de la nature*, parce que ses raisons ne m'ont pas convaincu; cependant si on voulait le brûler, je porterais de l'eau pour éteindre son bûcher. »

D'Alembert n'est cependant pas satisfait et il répond encore au roi:

« Je conviens d'abord avec Votre Majesté d'un principe commun qui me paraît aussi évident qu'à elle-même: la création est absurde et impossible; la nature est donc incréable, par conséquent incréée, par conséquent éternelle. Cette conséquence qu'elle est éternelle n'accommode pas les vrais partisans de l'existence de Dieu, qui veulent une intelligence souveraine non matérielle; mais n'importe, il ne s'agit pas de leur complaire, il s'agit de parler raison.

« Je vois ensuite dans toutes les parties de l'univers et en particulier dans la construction des animaux, des traces qu'on peut appeler au moins frappantes d'intelligence et de dessein. Il s'agit de savoir si cette intelligence

est réelle, et supposé qu'elle soit, de deviner, s'il se peut, quelle elle est. D'abord je ne puis douter que cette intelligence ne soit jointe au moins à quelque partie de la matière; l'homme et les animaux en sont la preuve. Il est certain de plus qu'elle dirige la plus grande partie de leurs mouvements et qu'elle est le principe de tout ce que l'homme a fait de raisonnable et surtout de grand et d'admirable, comme l'invention des sciences et des arts. Cette intelligence dans l'homme et dans les animaux est-elle distinguée de la matière, ou n'en est-elle qu'une propriété dépendant de l'organisation? L'expérience paraît prouver et même démontrer le dernier, puisque l'intelligence croît et s'éteint à mesure que l'organisation se perfectionne ou s'affaiblit. Mais comment l'organisation peut-elle produire le sentiment et la pensée? Nous ne voyons dans le corps, comme dans un morceau de matière brute, solide ou fluide, que des parties susceptibles de figure, de mouvement ou de repos; pourquoi l'intelligence se trouve-t-elle jointe aux unes et non aux autres, qui même n'en paraissent pas susceptibles? Voilà ce que nous ignorerons vraisemblablement toujours; mais nonobstant cette ignorance, l'expérience me paraît, comme à Votre Majesté, prouver invinciblement la matérialité de l'âme, comme le plus simple raisonnement prouve qu'il y a un être éternel, quoique nous ne puissions concevoir ni un être qui a toujours existé, ni un être qui commence à exister. Il s'agit maintenant de savoir si cette intelligence, dépendant de la structure de la matière, est répandue dans toutes les parties du monde? Mais cette question paraît plus difficile à résoudre que les précédentes.

« D'abord, à l'exception des corps des animaux, toutes les autres parties de la matière que nous connaissons, nous paraissent dépourvues de sentiment, d'intention et de pensée. L'intelligence y résiderait-elle sans que nous

nous nous en doutassions? Il n'y a pas d'apparence, et je serais assez disposé à penser non-seulement qu'un bloc de marbre, mais que les corps les plus ingénieusement et les plus finement organisés, ne pensent ni ne sentent rien. Mais, dit-on, l'organisation de ces corps décèle des traces visibles d'intelligence. Je ne le nie pas, mais je voudrais savoir ce que cette intelligence est devenue depuis que ces corps sont construits. Si elle résidait en eux pendant qu'ils se formaient, si elle y résidait pour les former, et si, comme on le suppose, cette intelligence n'est point un être distinct d'eux, qu'est-elle devenue depuis que sa besogne est faite? La perfection de l'organisation a-t-elle été anéantie, quoiqu'elle ait été nécessaire pour les progrès de l'achèvement de l'organisation? Cela me paraît difficile à concevoir. D'ailleurs, si dans l'homme cette intelligence, dont nous admirons les effets et les produits, est une suite de l'organisation seule, pourquoi n'admettrions-nous pas dans les autres parties de la matière une structure et une disposition aussi nénécessaires et aussi naturelles que la matière elle-même, et de laquelle il résulterait, sans qu'aucune intelligence s'en mêlat, ces effets que nous voyons et qui nous surprennent! Enfin, en admettant cette intelligence, qui a présidé à la formation de l'univers, et qui préside à son entretien, on sera obligé de convenir qn'elle n'est ni infiniment sage ni infiniment puissante, puisqu'il s'en faut bien, pour le malheur de la pauvre humanité, que ce triste monde soit le meilleur des mondes possibles. Nous sommes donc réduits avec la meilleure volonté du monde à n'admettre et à ne reconnaître dans l'univers tout au plus qu'un Dieu matériel, borné et dépendant; je ne sais pas si c'est là son compte, mais ce n'est pas celui des partisans zélés de l'existence de Dieu; ils nous aimeraient autant athées que spinosistes comme nous le sommes.

Pour les adoucir, faisons-nous sceptiques, et répétons avec Montaigne : que sais-je ? »

Que de réflexions ces lignes pourraient provoquer ! comme elles trahissent dans les plus téméraires de ses conséquences une doctrine ailleurs plus adoucie et mieux ménagée ! comme elles la montrent passant dans le commerce familier d'un spiritualisme, il est vrai, assez douteux en lui-même, ou d'un sensualisme encore assez réservé, tel du moins qu'il se montre dans les *Eléments de philosophie*, au scepticisme d'abord, et puis au matérialisme et au spinosisme, si spinosisme il y a dans un tel système? et que d'objections à lui opposer! Qu'est-ce, par exemple, que cette intelligence produite par la matière et qui cependant la forme et la gouverne? Qu'est-ce que ce Dieu matériel? ce Dieu qui ne l'est pour ainsi dire qu'à demi, qui l'est ici et non là, qui a lui aussi ses Pyrénées, ses bornes, son département et son lieu! et ce quelque chose qui lui échappe, le dépasse et le surpasse, comment le concevoir et l'entendre? Quel est ce monde en partie vide de Dieu? Comment est-il, se conserve-t-il et se conduit-il? et que devient l'ordre moral avec un Dieu qui n'est que matière? Qu'est-ce que la condition humaine, en l'absence d'une providence? et faut-il s'étonner après cela que d'Alembert la prenne en si triste et si mauvaise part? Que de difficultés même à ne les indiquer que sommairement et en passant. Et cependant le peu que j'en dis suffit pour mettre à nu les côtés faibles et ruineux d'une philosophie qui, même lorsqu'elle se garde le mieux, est déjà fort vulnérable, mais qui, lorsqu'elle se livre et se trahit sans détour, est bien autrement attaquable.

Mais continuons notre analyse ; car d'Alembert n'a pas encore fini, et après la question de Dieu il aborde de nouveau celle de la liberté. « Je vais à présent suivre

Votre Majesté, écrit-il, de ténèbres en ténèbres, puisque j'ai l'honneur d'y être enfoncé avec elle jusqu'au cou, et même par-dessus la tête, et je viens à la question de la liberté.

« Sur cette question, Sire, il me semble que dans le fond je suis d'accord avec Votre Majesté ; il ne s'agit que de bien fixer l'idée que nous attachons au mot Liberté. »

Mais il ne fait guère ici que répéter presque dans les mêmes termes l'explication qu'il a déjà donnée : « Si on entend par là, dit-il, l'exemption de contrainte et l'exercice de la volonté, il est évident que nous sommes libres, puisque nous agissons en nous déterminant nous-mêmes, de notre plein gré, et souvent avec plaisir. Mais cette détermination n'en est pas moins la suite nécessaire de la disposition de nos organes et l'effet non moins nécessaire que l'action des autres corps produit en nous. Si les pierres savaient qu'elles tombent et si elles y avaient du plaisir, elles croiraient tomber librement, parce qu'elles tomberaient de leur plein gré [1]. Mais je ne pense pas, Sire, que même dans le système de la nécessité et de la fatalité absolue, qu'il paraît bien difficile de ne pas admettre, les peines et les récompenses soient inutiles. Ce sont des ressorts et des régulateurs de plus, pour faire aller la machine et pour la rendre moins imparfaite. Il y aurait plus de crimes dans un monde, où il n'y aurait ni peine ni récompense, comme il y aurait plus de dérangement dans une montre, dont les roues n'auraient pas toutes leurs dents. »

Et d'Alembert se plaignait, quand Diderot écrivait ce *rêve* qu'il lui imputait, et trouvait que ce n'était qu'un travestissement indécent de ses opinions ! Il est vrai que Diderot y mettait un abandon, une fougue, et un ton

1. C'est ainsi que pensent Hobbes et Spinosa.

d'inspiré qui n'appartenaient pas à d'Alembert; mais au fond n'était-ce pas la même philosophie, les mêmes principes et les mêmes conséquences? Et d'Holbach, que cependant d'Alembert n'avoue pas, enseigne-t-il une doctrine bien différente de celle que nous venons d'entendre? N'est-ce pas le même naturalisme et le même fatalisme, par les mêmes raisons, si ce n'est qu'ici elles sont données plus sobrement, plus simplement, sans déclamation ni mauvais goût; différence de génie et de style, mais non de système.

Et puis d'Alembert, dans la même lettre, répondant encore à Frédéric sur le point du christianisme, dit : « Je pense qu'on rendrait un grand service au genre humain en se bornant à prêcher aux peuples un Dieu rémunérateur et vengeur, qui réprime la superstition, qui déteste l'intolérance, et qui n'exige d'autre culte de la part des hommes, que celui de s'aimer et de se supporter les uns les autres. Quand on aurait une fois bien inculqué ces vérités au peuple,... il ne faudrait pas, je crois, beaucoup d'efforts pour lui faire oublier les dogmes dont on l'a bercé, et qu'il n'a saisis avec une espéce d'avidité que parce qu'on n'y a rien substitué de meilleur. Le peuple est sans doute un animal imbécile, qui se laisse conduire dans les ténèbres, quand on ne lui présente pas quelque chose de mieux; mais offrez-lui la vérité, si cette vérité est simple, et surtout si elle va droit à son cœur, comme la religion que je propose de lui prêcher, il est infaillible qu'il la saisisse, et n'en voudra plus d'autre. »

Mais, peut-on lui répondre, ces vérités sont celles-là mêmes que vous venez de nier! Mais ce Dieu rémunérateur et vengeur n'est plus ce Dieu-matière, le seul cependant qu'on pût à votre sens logiquement admettre! C'est donc maintenant une autre philosophie que vous proposez, une autre religion que vous prêchez! Pourquoi!

parce que la politique, sans doute, et la raison d'État le veulent ainsi. Mais n'est-ce pas d'une part beaucoup d'inconséquence, et de l'autre un peu trop de complaisance pour votre royal correspondant?

Quoi qu'il en soit, si d'Alembert accorde quelque chose à Frédéric, il ne lui accorde pas assez du moins au gré de celui-ci; et le roi lui répond : « Je suis convaincu que Dieu ne saurait être matériel, parce qu'il serait pénétrable, divisible et fini; il n'est pas pour cela spirituel dans l'acception ordinaire des philosophes, car un être, qui d'après cette acception n'occupe aucun lieu, n'existe réellement nulle part, et même il est impossible qu'il y en ait un[1].

« J'abandonne donc la matière et l'esprit pur, et pour avoir quelque idée de Dieu je me le représente comme le *sensorium* de l'univers, comme l'intelligence attachée à l'organisation éternelle des mondes qui existent, et en cela je ne m'approche pas du système de Spinosa, mais de celui des stoïciens, qui regardent tous les êtres pensants comme une émanation du grand esprit universel auquel leur faculté de penser se rejoint après leur mort. Les preuves de cette intelligence ou de ce *sensorium*, sont celles-ci : 1° les rapports étroits qui existent dans tout l'arrangement physique du monde, des végétaux et des êtres animés; 2° l'intelligence de l'homme; car si la nature était brute, elle nous aurait donné ce qu'elle n'a pas elle-même, ce qui serait une contradiction grossière.

« La matière de la liberté n'est pas moins ténébreuse que celle de Dieu; mais voici quelques réflexions qui méritent d'être pesées : D'où vient que tous les hommes ont en eux un sentiment de liberté, d'où vient qu'ils l'aiment? Pourraient-ils avoir ce sentiment et cet amour, si la li-

1. Voir sur cette question un passage du *mémoire* sur Diderot; voir aussi le mémoire sur Robinet.

berté n'existait pas? Mais puisqu'il faut attacher un sens clair aux mots dont on se sert, je définis la liberté, cette action de notre volonté qui nous fait opter entre différents partis et qui détermine notre choix. Si donc j'exerce cette action quelquefois, c'est un signe que je possède cette puissance. L'homme se détermine sans doute par des raisons; il serait insensé s'il agissait autrement; l'idée de sa conservation et de son bien-être est un des plus puissants motifs qui le font pencher du côté où il croit trouver ces avantages. Cependant il est de ces âmes bien nées qui savent préférer l'honnête à l'utile, qui sacrifient leur bien-être et leur vie volontiers pour la patrie, et ce choix qu'ils font est le plus grand acte de liberté qu'ils puissent faire. Vous répondez que toutes ces résolutions sont une suite de notre organisation et des objets qui agissent sur nos sens... Je suis d'accord que toutes nos connaissances viennent des sens; mais distinguons ces connaissances des combinaisons qui les mettent en œuvre, les transforment et en font un usage admirable. Vous insistez encore et vous m'alléguez les passions qui agissent en nous. Oui, vous triomphez, si ces passions l'emportent toujours. Mais on leur résiste souvent. Je connais des personnes qui se sont corrigées de leurs défauts. Quelle différence ne trouve-t-on pas entre un homme bien ou mal élevé, entre un novice qui entre dans le monde et un autre qui a de l'expérience. Or, s'il y avait une nécessité absolue, personne ne pourrait se corriger, les défauts resteraient invariablement les mêmes, les exhortations seraient vaines, et l'expérience ne corrigerait ni les imprudents ni les étourdis. J'ose donc soupçonner quelque contradiction dans ce système de la fatalité; car, si l'on admet à la rigueur, il faut regarder comme superflues et inutiles les lois, l'éducation, les peines et les récompenses. Si tout est nécessaire, rien ne peut changer; mais mon expérience

me prouve que l'éducation fait beaucoup sur les hommes, qu'on peut les corriger, qu'on peut les encourager, et je m'aperçois que de jour en jour les peines et les récompenses sont comme les remparts de la société. Je ne saurais admettre une opinion contraire aux vérités de l'expérience, vérités si palpables, que ceux-mêmes qui embrassent le système de la fatalité, le contredisent continuellement tant dans leur vie privée que dans leurs actions publiques. Or, que devient un système qui ne nous ferait faire que des sottises, si nous nous y conformions au pied de la lettre? »

Frédéric a certainement raison sur les deux points en litige; mais tandis que sur le second ses arguments sont excellents, sur le premier ils laissent beaucoup à désirer. Il ne veut pas d'un Dieu matériel; mais il semble ne pas vouloir davantage d'un Dieu spirituel : ni spirituel ni matériel, comment alors le conçoit-il? comme un *sensorium*? mais ce *sensorium* est matière ou esprit, et la difficulté par cette hypothèse est reculée et non résolue, elle est même plutôt compliquée par l'élément stoïcien qu'y mêle ici Frédéric, après l'avoir ailleurs repoussé, et j'avoue qu'entre les explications qu'il tire de ce système et celles qu'il reproche à d'Alembert d'emprunter au spinosisme, qu'entre ce *sensorium* dont toutes les intelligences sont des émanations, et cette substance universelle dont elles sont des modifications, j'aurais quelque peine à choisir, surtout quand d'un côté comme de l'autre il me faudrait accepter pour principe le sensualisme. Ce que je considère donc surtout dans l'opinion de Frédéric, c'est la conclusion qui est l'affirmation d'un Dieu intelligent et non matériel; mais quant aux raisons de cette affirmation, elles sont loin d'être solides, elles sont même au fond contradictoires.

Cependant, dans leur correspondance il ne s'agit pas

seulement de métaphysique, il s'agit aussi de bons offices. Le roi s'était mis à la disposition de d'Alembert pour les nécessités qui pourraient lui survenir. Souffrant et désirant faire un voyage de santé en Italie, d'Alembert s'adressa franchement à son royal ami, dont il reçut immédiatement 5000 liv. Au retour, et toutes dépenses réglées il lui restait 3500 liv. qu'il remit au banquier de Frédéric; mais celui-ci ne consentit pas à cette restitution. D'Alembert, après l'en avoir remercié dans une lettre, revient aux sujets de leur discussion en essayant de prouver au roi, qu'au fond ils sont du même avis. Ainsi, quant à Dieu, dit-il, V. M. ne veut pas qu'il soit purement matériel; j'en suis d'accord; elle ne peut se former l'idée d'un esprit pur; j'en suis d'accord aussi. Elle regarde Dieu en conséquence comme l'intelligence attachée à l'organisation éternelle des mondes qui existent; il résulte, ce me semble, de cette proposition que Dieu n'est autre chose, suivant V. M., que la matière en tant qu'intelligente, et je ne vois pas qu'on puisse rien y opposer, puisqu'il est certain d'une part qu'il y a au moins une portion de la matière douée d'intelligence, et qu'on est très-libre de donner le nom de Dieu à la matière. »

D'Alembert peut être ici embarrassant pour Frédéric, qui, engagé dans les liens du même système, s'y trouve par force logique ramené quand il veut y échapper. Mais lui-même à son tour ne prête-t-il pas le flanc aux plus graves objections? Quoi! rien ne s'oppose à ce que Dieu soit conçu comme la matière en tant qu'intelligente! Qu'est-ce que la matière intelligente? une impossibilité; c'est le multiple produisant l'un, le variable, l'identique, l'inertie, l'activité, je dis plus, c'est l'effet produisant la cause, c'est l'ordre des choses renversé. La matière peut servir et se prêter à l'intelligence, et alors elle n'est pas intelligente, elle n'est que façonnée pour l'intelligence. Et

cependant à quelle condition l'est-elle? A la condition qu'unie, organisée, vivifiée dans ses éléments, elle le soit par un principe un, organisant et vivant, qu'elle le soit par une force, par une cause intelligente, qu'elle soit par conséquent un certain effet produit par une certaine cause, au lieu d'être ce même effet produisant cette cause. De sorte que le Dieu-matière est un Dieu qui en suppose un autre: fruit ou phénomène de l'organisation, il suppose celui qui organise; intelligent, si l'on veut, par hypothèse il lui faut une intelligence qui le fasse ce qu'il est : Dieu de seconde ou troisième main, qui n'est pas ce qu'on imagine, qui, matière par sa nature, n'est et ne peut être que matière, et doit laisser à un autre l'essence, les attributs et l'action du vrai Dieu; œuvre de Dieu, au lieu d'être Dieu lui-même, faux semblant de divinité qu'on n'est pas libre, quoi qu'en dise d'Alembert, de confondre avec son principe, et d'appeler du même nom, puisqu'il n'a pas le même caractère.

D'Alembert prétend aussi s'accorder avec le roi au sujet de la liberté, et il soutient que comme il y a toujours des motifs ou des causes quelconques qui nous déterminent nécessairement, on peut toujours dire que ceux qui résistent à leurs passions, y résistent par des motifs plus forts auprès d'eux que ces passions mêmes; et que les exhortations, les peines et les récompenses, lorsqu'elles déterminent les hommes, les déterminent par la raison qu'elles ont plus de pouvoir sur eux que les motifs contraires. Il semble donc que nous agissons toujours nécessairement, quoique volontairement; ce que ne peut guère se refuser à admettre Frédéric.

Mais celui-ci ne l'entend pas précisément ainsi, et voici comment, après avoir résumé ses raisons, il s'en explique : « Je n'ai pas du reste la vanité de présumer, comme les anciens stoïciens, que mon âme est une éma-

nation du grand être auquel elle ira se rejoindre après ma mort; parce que Dieu est indivisible ; parce que nous faisons des sottises et que Dieu n'en fait pas; parce que la nature éternelle et divine ne peut ni ne doit se communiquer à des êtres périssables, à des créatures dont l'existence n'a pas la durée d'une seconde, comparée à l'éternité. Voilà ma confession de foi, et c'est ce j'ai pu concevoir de moins absurde, sur un sujet, où, depuis que le monde est monde, personne n'entend goutte.

« Quant à la liberté, si vous entendez par nécessité raison suffisante, notre différend est terminé, et cependant il me resterait encore quelques instances à faire. Mais si vous supposez une nécessité fatale qui nous fait agir comme des marionnettes, j'aurais quelque peine à devenir marionnette sur mes vieux jours. »

En fin de compte, on le voit, le différend qui les partage n'est nullement vidé entre eux, et l'un et l'autre demeurent attachés au sentiment qui leur est propre. Tous deux sensualistes, ils le sont cependant assez diversement; Fréderic le serait plutôt avec le tempérament de Locke leur commun maître, sauf toutefois quelques témérités que Locke eût désavouées, et qui lui viennent d'ailleurs; d'Alembert, au contraire, ici du moins, l'est presque comme Diderot et d'Holbach, et tandis que, dans ses *Éléments de philosophie*, parfois presque spiritualiste, et à pis faire sceptique, dans le commerce familier son doute se change en négation, et son spiritualisme incertain, ou son sensualisme contenu, en matérialisme déclaré, en fatalisme et en naturalisme. Frédéric s'en tiendrait volontiers aux *Éléments de philosophie* qu'il approuve, qu'il encourage, et dont il indique lui-même, pour y être ajoutés, divers développements à

l'auteur. Dans son intime pensée, d'Alembert va bien au-delà, c'est-à dire qu'il excède, et qu'il excède même de manière à être à plusieurs reprises combattu et réfuté par son royal correspondant. Si modéré devant le public, il l'est si peu avec Frédéric qu'il s'attire de sa part de graves et persistantes objections. Le roi est moins conséquent sans doute, mais au fond il est plus sage; d'Alembert est plus rigoureux, mais il est moins judicieux. La différence est entre eux de la droite raison à l'extrême logique. L'un donne plus à la première et l'autre à la seconde. Auquel des deux est l'avantage? à Frédéric, sans doute, quoiqu'il soit loin d'être lui-même à l'abri de tout reproche.

3° Appréciation de sa doctrine.

Je n'ai pas du reste le dessein de reprendre ici un à un, pour en proposer la critique, les différents points de doctrine avancés par d'Alembert, soit dans ses *Éléments de philosophie*, soit dans ses autres écrits : la plupart ont déjà été dans la suite de cette étude l'objet de plus d'une remarque, et quelques-uns, les plus importants, ont été expressément discutés et jugés dans de précédents mémoires. Je ne veux avec lui aborder qu'une question en elle-même assez grave pour mériter de nous arrêter, et qui l'a pour son compte vivement préoccupé et touché; c'est, comme je l'ai déjà indiqué, celle de la condition humaine sur laquelle il ne s'exprime jamais qu'avec doute et amertume.

Je désirerais, s'il se pouvait, en y portant d'autres lumières, l'envisager avec plus de confiance, de fermeté et de bon espoir; non que je prétende assurément ici à rien de neuf et de rare : mon but n'est sur un sujet aussi vieux que le monde, et au moyen de pensées qui sont

du domaine de tous, que de philosopher avec plus d'exactitude et de vérité que le moderne Diagoras. Si le mot n'était pas trop ambitieux, ce serait une sorte de théorie de la condition humaine, que j'essaierais d'établir en opposition à la sienne, afin de continuer avec lui ce que j'ai déjà tenté en plus d'une occasion avec d'autres auteurs, un peu de doctrine à propos de l'histoire.

Qu'est-ce donc que la condition humaine? De quels éléments se compose-t-elle? Par chacun d'eux que vaut-elle? Et en somme comment s'estime-t-elle?

Voilà, dans son ordre de division, la question que je me propose de traiter ; je la traiterai selon cet ordre.

Je ne m'exprimerai pas, je pense, d'une manière trop inexacte, quoique sans doute encore un peu vague, mais il serait difficile d'être plus précis au début, en disant qu'elle est un ensemble ou un concours de circonstances variées, sous l'impression et la direction desquelles s'écoule la vie de l'homme : et si j'ajoute que ces circonstances dépendent de deux sortes de causes, de l'homme et de la nature, qui sont des causes secondes, et, au-dessus de l'un et de l'autre, de Dieu, qui est la cause première, j'en aurai, ce me semble, assez convenablement déterminé l'idée, pour pouvoir ensuite utilement diriger les diverses recherches dont elle peut être l'objet.

Par ces termes, en effet, il paraît clairement que ce qu'il y a successivement à examiner et à reconnaître en elle, c'est ce qu'elle est par la triple action de Dieu, de l'homme et de la nature.

Commençons par la nature, qui n'y a pas, sans doute, la part que lui fait d'Alembert, mais qui l'a telle cependant que, tout en la restreignant, on ne saurait la négliger. Tâchons de la bien définir.

Considérée, par abstraction, dans ce qu'elle a de plus général, dans ce qu'offrent de commun entre eux les différents êtres dont elle se compose, la nature est dans la création cette force ou cette collection de forces qui, quelles qu'en soient d'ailleurs les propriétés ou les attributs, a pour caractère distinctif d'être privée de raison, et d'avoir sans moralité, parce qu'elle a, sans liberté, le mouvement, la vie, l'instinct même de la pensée, de l'amour et de la volonté.

Cette force, qui est avec nous dans de très-diverses relations, n'en a point cependant qui, au point de vue sous lequel nous avons à l'envisager ici, ne puissent être ramenées à celles du secours et de l'obstacle. Tout ce qui nous vient d'elle, en effet, et nous modifie de quelque façon, toute action qui, de sa part, nous affecte et nous touche, se marque par une certaine adhésion ou une certaine opposition à notre propre activité, tout nous est mouvement favorable ou contraire; non qu'en l'un ou l'autre sens elle nous soit amie ou ennemie, bienveillante ou malveillante; elle n'a pas qualité pour cela, elle n'est pas une âme pour notre âme, elle ne lui est qu'une simple force; mais, comme telle, elle n'en a pas moins une double puissance, un double rôle, celui, je le répète, du secours et celui de l'obstacle; et c'est par là qu'elle pénètre et intervient efficacement dans tout le cours de notre destinée.

Ainsi deux choses nous échoient, dont elle est, au moins en partie, le principe et la cause : la richesse et la pauvreté. Or, qu'est-ce que la richesse? Une somme de secours. Et la pauvreté? une somme d'obstacles. Deux autres choses nous viennent également d'elle : la santé et la maladie. Or, le dirai-je encore? qu'est-ce que la santé? si ce n'est aussi une somme de secours. Et la maladie? Une somme d'obstacles; Secours et obstacles ici-

même plus intimes, plus directs, plus personnels en quelque sorte, puisqu'ils résident dans nos organes, dans nos sens, dans l'appareil de la vie.

On a défini la vie, l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Je ne discute pas, je n'accepte ni ne rejette une telle définition ; je m'en sers seulement, et je dis, en conséquence, que la santé est la présence sensible des secours propres à accroître ou faire durer cette résistance, et la maladie la présence sensible des obstacles faits pour la diminuer ou l'abréger.

On a défini l'homme une intelligence servie par des organes, et mieux encore, une intelligence servie et limitée par des organes. Quoique ce ne soit peut-être pas même, en ces derniers termes, l'expression la plus exacte de la vraie constitution de l'homme, ce l'est assez cependant pour bien indiquer le double rapport de cette intelligence avec les organes, et par les organes avec la nature. Or, la conséquence de cette détermination, c'est que l'homme trouve dans la nature service et privation, concours et opposition, c'est-à-dire, encore une fois, et pour rappeler les deux mots qui auront une grande place dans toute cette discussion, secours et obstacle.

Le secours et l'obstacle, voilà donc à notre égard le double mode d'action de la nature, son double moyen d'impression.

La question est maintenant de savoir ce qu'ils nous valent l'un et l'autre.

Mais il faut ici distinguer et tenir compte d'abord du moment et de la place où ils interviennent dans notre vie, et ensuite de la manière dont se fait cette intervention.

Tout secours et tout obstacle se rapportent à nos actions faites ou à faire, et se modifient en raison des qualités de ces actions.

Étudions-les successivement dans cette double espèce d'applications.

Et d'abord, les secours.

Nous viennent-ils avant l'œuvre et pour l'œuvre elle-même, s'adressent-ils par conséquent en nous à de simples dispositions, et ces dispositions sont-elles naturellement bonnes; sont-ils, par cette raison, *prévenants*, comme on dit, pour le bien? Ce qu'ils mettent alors de douceur et de charme, d'engageante sollicitation, et comme de séduction à nous faire passer de la puissance à l'acte, d'une vague virtualité à la vertu elle-même, a quelque chose du don, du bienfait, et s'il ne s'agissait pas ici de l'aveugle nature, je dirais de la grâce, tant tout y est gratuit et gratuitement bon, tant tout y précède en nous le mérite et l'action. Supposez-y l'intention, c'est la grâce elle-même; rattachez-la comme il convient à celui qui fait servir même la nature à répandre sur nous les fruits de ses bontés, et vous avez cette assistance toute de faveur et de charité, prêtée par Dieu à l'homme sur la terre, pour l'aider à bien vivre.

En ce sens, et avec les réserves que je viens d'y apporter, je ne crains pas de le dire, la richesse est une grâce, quand, se rencontrant et s'accordant en nous avec de nobles penchants, elle leur donne toute facilité pour se développer heureusement, les y invite, les y pousse, les y aide doucement; c'est ce qu'elle est, par exemple, à la pitié, à la bienfaisance, à la libéralité des goûts et à la munificence des desseins, lorsqu'elle vient comme au-devant d'elles, et, leur ouvrant ses trésors, les convie à se satisfaire et leur en donne le pouvoir. La santé, cette autre richesse, est au même titre une grâce, quand s'étendant jusqu'à l'âme, *mens sana in corpore sano*, elle contribue à lui procurer cette sénérité de la pensée, ce calme du sentiment, cette liberté de la volonté, toute cette

harmonie de saines et fermes qualités morales si propices à la vertu.

Mais les secours de la nature n'ont pas seulement cet usage; ils en ont encore un autre, et même plusieurs autres, dont l'un surtout est fort délicat, et qui demande, par conséquent, à être apprécié avec quelque soin.

Favorable à nos bons penchants, ils le sont aussi aux mauvais, et s'ils nous offrent leur appui pour le bien, ils ne nous le refusent pas précisément pour le mal. Auxiliaires de la vertu, ils le sont également du vice. Comment alors les juger, et quelle explication plausible en donner? Reprenons nos exemples. La richesse n'a pas seulement l'emploi que nous venons de lui reconnaître, et qui n'a rien que de louable; elle en a un autre qui, en apparence du moins, laisse beaucoup à désirer; car si elle prévient, pour les seconder, nos meilleurs sentiments, elle s'adresse aussi parfois aux moins bons; elle flatte notre paresse, sourit à notre mollesse, gagne notre sensualité, excite et met en jeu nos plus folles et nos plus coupables passions; en un mot, elle est pour nous ce qu'on appelle une tentation. Or, qu'est-ce qu'une tentation et comment l'estimer? Avant de le dire, considérons encore une autre faveur, un autre secours du même genre : la santé.

La santé, bonne à l'âme, comme nous venons de le voir, ne lui est pas toujours bonne; souvent elle peut lui être fâcheuse. Souvent par les plaisirs des sens auxquels elle fait une trop large part, elle engourdit l'intelligence, laisse languir l'amour, énerve la volonté, lâche la bride à l'intempérance, à l'incontinence, à tous les emportements de la chair, et par là, comme la richesse, elle est une tentation. De nouveau, donc, qu'est-ce qu'une tentation?

Qu'elle soit un péril, une chance de perte, rien de plus évident; mais que ce soit une ruse, un piége, un malin artifice, une irrésistible occasion et comme une nécessité de pécher, c'est ce qui demande à être examiné, et, je le dis d'avance, à être hautement contesté.

Et d'abord, il faut le rappeler, les mêmes choses qui nous sont ici une facilité prévenante pour le mal nous le sont d'autre part également pour le bien; elles ne sont donc pas nécessairement attribuées et destinées au mal : elles peuvent en être détournées et appliquées à un autre but, et, dans l'un comme dans l'autre cas, elles sont des facilités, d'engageantes possibilités, et non d'invincibles fatalités ; elles laissent sauve notre liberté. De plus, et c'est ici ce qu'il importe de remarquer, il n'y a pas parité entre l'une et l'autre des directions qu'elles tendent à nous imprimer. Car, tandis qu'au moment de céder à la première, à celle qui nous porte au bien, nous trouvons notre âme sans trouble, sans scrupules, sans crainte, calme et forte de la paix et de l'approbation de sa conscience, ce n'est jamais qu'avec bien des agitations, des inquiétudes, des tourments et des angoisses de cœur et d'esprit, ce n'est qu'avec notre propre réprobation que nous nous déterminons à nous laisser aller à la seconde. Or, que prouve en nous cette différence de sentiment? si ce n'est que, quand nous sommes tentés, nous ne le sommes jamais sans certains ménagements, sans un certain ordre de précautions prises dans l'intérêt de notre salut par l'auteur de notre être; de telle sorte qu'exposés à la chute, il est vrai, nous avons cependant, avec le devoir, le pouvoir d'y échapper. Ce n'est donc plus, en dernière fin, pour notre perte que nous vient la tentation, et, si elle nous rend le vice plus aisé, c'est pour que nous ayons plus de mérite à y résister, et que nous gardions d'autant mieux notre honnêteté qu'elle est plus

exposée ; c'est comme une expérience faite sur notre innocence, dans le but de lui apprendre à se mieux surveiller et à se mieux maintenir. A ce titre, elle ne peut pas être considérée comme un mauvais élément de notre condition : elle en est, au contraire, finalement un bon.

Mais les différents secours que nous recevons de la nature ne sont pas seulement *prévenants*, ils sont aussi *concomitants*, ou, pour mieux dire, *subséquents*; ils sont postérieurs comme antérieurs à nos actions.

Quel caractère prennent-ils dans cette nouvelle relation ?

Que nous font-ils, par exemple, lorsqu'à la suite de légitimes et laborieux efforts, d'une sage industrie, d'une vigilante économie, d'une constante sobriété, de toutes les vertus qui tiennent à l'usage et au soin bien réglés de la matière, et aussi de celles qui se proposent un but plus élevé, et dans la recherche des biens de ce monde s'inspirent de l'esprit de bienfaisance, de reconnaissance, de tendre sollicitude et de charité; que nous font, dis-je, alors les secours de la nature, quand, sous la forme de la santé, de la richesse et de toutes les jouissances qui y sont attachées, ils viennent, en quelque sorte, apporter à l'œuvre son salaire, au mérite son prix, à la bonne conduite les fruits auxquels elle a justement droit? Je n'irai pas, sans doute, jusqu'à dire qu'ils sont des récompenses, parce je n'oublie pas que c'est toujours d'un agent aveugle que je parle, et que je ne prétends pas imputer à un instrument de la Providence ce qui n'appartient véritablement qu'à la Providence elle-même. Mais il n'est pas moins vrai que, sinon sciemment et volontairement, parce qu'elle en est incapable, au moins matériellement, parce qu'elle en a la propriété, cette force accomplit ici un acte de justice et sous la main de Dieu sert à la rémunération.

Par une telle attribution, elle ne peut donc réellement prêter à aucun sujet de plainte, et, loin de récriminer contre elle, comme le fait d'Alembert, nous aurions bien plutôt à la justifier et à la bénir, si nous ne devions toutefois réserver à celui qui seul en est digne, cet hommage de notre piété et de notre reconnaissance.

Mais ce n'est pas toujours ainsi qu'elle se conduit, et il arrive fréquemment qu'à ces mêmes vertus, auxquelles elle se montre ici légitimement secourable, elle répond par une sorte de dure hostilité qui, dans son opposition, au moins apparente, avec l'ordre de la justice, semble prendre le caractère de la violence et de l'iniquité. Qu'en est-il au fond cependant, et ne peut-on véritablement l'entendre dans un autre et meilleur sens? Il ne s'agit que de remarquer qu'en nous refusant ainsi ses dons, elle ne nous en prive réellement pas, mais les retient seulement pour un temps, les met en réserve, en quelque sorte, les ajourne, et, en les ajournant, ne fait que nous les mieux assurer et on se convaincra alors que toujours, il est vrai, sous la main de la Providence, elle a pour une bonne fin, notre plus ferme constance dans le bien, — comment dirai-je? — des modérations, des atermoiements, des temporisations dans la rémunération, qui ne sont par conséquent pas des dénis, mais des délais de justice. La preuve en est qu'en dernier résultat, c'est toujours aux plus sages, aux plus habiles, aux plus industrieux et aux plus tempérants, aux plus fidèles et aux plus constants observateurs de ses lois, que la nature accorde la richesse et ses fruits, la santé et ses joies. Dans ce cas donc, notre condition, telle qu'elle est appelée à nous la faire, est à l'abri de reproche.

Elle l'est également, et par une raison du même genre, quand la nature, non plus avare, mais prodigue de ses

dons, et prodigue à contre sens, à ce qu'il semble d'abord, paraît se plaire, comme par caprice, à les livrer sans discrétion à ceux qui les méritent le moins. Car, à y bien regarder, ce n'est pas là davantage une injustice, ce n'est qu'une autre forme, qu'une autre marche de la justice; c'est de l'indulgence, c'est de la tolérance, c'est comme une sorte de pitié à l'égard des coupables, un essai de douceur tenté par miséricorde sur leur âme, afin que, s'il le veulent bien, d'eux-mêmes et avant la peine, ils reconnaissent, déplorent, réparent et effacent leurs torts, et se rendent dignes, par cette expiation et ce retour spontanés, de recevoir, à titre de prix, ce qu'ils ne tenaient que de la pure bonté; à la condition, bien entendu, que, si, au lieu de s'amender, ils persistent et s'endurcissent, ils subissent, sans plus de rémission ni de retard, et dans toute sa sévérité, le châtiment qu'ils auront alors tout à fait mérité. Car il faut toujours que la loi de Dieu, qui est celle même du bien et du juste. de façon ou d'autre, s'accomplisse, sans que jamais la nature, qui en est l'aveugle mais docile ministre, puisse en rien s'y opposer.

Mais ce n'est pas tout: telle nous l'avons vue dans l'emploi des secours, telle nous allons la voir aussi dans celui des obstacles.

Que sont en effet les obstacles dont elle sème notre vie? Avant tout, des moyens rigoureux, mais nécessaires, soit de provocation au bien, soit de préservation du mal. Ils ont ce double caractère, lorsque c'est avant d'avoir agi, et lorsque, par conséquent, nous n'avons rien fait pour le mériter, qu'ils nous affectent et nous affligent. Comme ils ne peuvent pas être alors des mesures de justice, il faut bien qu'ils en soient de prévoyance et de sollicitude. Ils ne peuvent être des punitions, puisque nous n'avons pas péché; ce sont donc des

épreuves ou d'utiles précautions qui regardent, les unes nos bonnes dispositions, et les autres les mauvaises. C'est ainsi que la pauvreté, qui, par les privations qu'elle nous impose, les nécessités dont elle nous presse, n'a pas seulement pour effet de nous faire sentir notre faiblesse, mais d'exciter, d'aiguillonner, de stimuler notre force, d'en mettre en jeu les ressorts, nous est une sévère, mais utile discipline, un fécond exercice de vertu, et sert, par exemple, puissamment à nous inspirer ou à fortifier en nous l'esprit de modestie, de douceur, de résignation, de patience et de constance dans le travail et la perfection ; c'est ainsi encore que la maladie, par ses douloureuses, mais profitables leçons, nous apprend à nous détacher du monde, à nous préparer à la mort, et, dans la perspective de notre dernière heure, à oublier, à pardonner, à avouer, à nous mettre en règle avec Dieu et avec notre conscience.

Voilà un premier usage, une première propriété de l'obstacle; c'est l'épreuve. En voici maintenant une autre que je demanderai la permission d'appeler du nom de préservation.

C'est en effet nous préserver, nous sauver de la faute avant la faute elle-même, que de faire opposition par la douleur à nos mauvais penchants, au moment où, si rien ne les contenait, ne les comprimait en nous, ils suivraient naturellement et d'entraînement leur cours. Ainsi agit la pauvreté, qui, nous trouvant enclins à la paresse, à la mollesse, à tous les vices qui en découlent, prend ici un nouveau rôle, et, au lieu de nous exciter, de nous aiguillonner comme d'abord par les misères dont elle nous afflige, par ces mêmes misères nous arrête, nous met un frein, nous empêche de céder et de succomber. Et de même la maladie, qui, elle aussi, nous préserve, lorsqu'elle prévient et dissipe en nous la fausse et fâ-

cheuse confiance que nous sommes trop disposés à avoir en la durée de la vie, en la fleur de la jeunesse, en la fragilité des choses de ce monde. L'obstacle nous vient alors comme une sorte de grâce négative, qui nous prémunit contre le mal, ainsi que l'autre, la vraie grâce nous prévient pour le bien.

Mais là ne finit pas le jeu de l'obstacle, tel que nous le fait la nature ; de même qu'il précède, il suit aussi nos actions, et, dans ce changement de relation, il change également de caractère. Quel est celui qu'il prend ici ? On peut le dire d'avance, c'est celui de la justice.

En effet, d'abord, nos actions sont-elles mauvaises et dignes de peine, l'obstacle, en s'y opposant, les réprime, les redresse, les corrige ; il y tend du moins constamment, c'est-à-dire qu'il fait justice, toujours, il est vrai, comme il faut l'entendre en parlant de la nature.

Mais voici ce qui, au premier aspect du moins, ne s'explique pas aussi bien. En effet, il arrive que l'obstacle, au lieu de se tourner contre le vice, se dirige contre la vertu, et fait tomber sur celle-ci les rigueurs qui semblaient ne devoir être destinées qu'à celui-là. Or, est-ce encore là de la justice? Sans aucun doute; seulement, il faut savoir l'y reconnaître. Si donc, comme plus haut, on remarque qu'il n'y a aussi dans ce fait que délai, ajournement, et non déni de justice, et que ce retard n'a pour but que d'amener la volonté de celui qui en est l'objet à un plus long et plus méritoire exercice de la vertu, on n'y verra qu'une manière de mieux ménager et de mieux assurer la récompense; qu'une justice à terme, si on me permet de le dire, ou, si l'on veut encore qu'une justice expectante, et qui, pour être telle, n'en est pas moins bonne, n'en est même que plus satisfaisante.

De ce côté donc aussi la condition humaine est excellente. Ainsi en résumé, la nature, qui, comme instru-

ment de la Providence, n'y intervient que par la grâce, l'épreuve, la tentation et la préservation, la récompense et la peine diversement appliquées, n'y a qu'une bonne part et n'y fait que du bien.

Mais, de la nature elle-même, il faut passer à l'homme, et se demander également comment il y participe.

L'homme n'est jamais tout à fait bon, il l'est même parfois bien peu, et trop souvent si peu, qu'il est méchant.

Méchant, il n'est plus ni sage ni juste, et il enfreint de deux façons la loi qui l'oblige envers le prochain; il lui est indifférent ou hostile.

Ainsi, d'une part, ses semblables auraient besoin d'aide, de cette aide toute gratuite, et qui ne se demande même pas, tant il serait de la charité d'être attentive à en prévenir tout vœu comme toute nécessité; il pourrait, sans beaucoup d'efforts, la leur donner : il la leur refuse; il les laisse à leur insuffisance et à leur infirmité; il n'a point pour eux dans le cœur la moindre grâce, la moindre effusion de bonté.

Ils auraient également besoin d'être prémunis et mis en garde contre des faiblesses, contre des fautes auxquelles, par de vicieux penchants, ils ne seraient que trop portés; il ne leur faudrait à cette fin, de sa part, qu'un peu de ferme sévérité, qu'un peu de bonne volonté employée à leur résister. Il n'a pas dans leur intérêt cette sollicitude énergique, cette salutaire discipline de l'obstacle : il aime mieux les laisser faire, ce qui est les laisser faillir, et ne pas prendre, quand il le pourrait, la peine de les préserver.

Il ne prend pas davantage un autre soin qui ne leur serait pas moins utile : celui de les éprouver. Il ne tiendrait qu'à lui, en effet, en veillant avec quelque diligence sur l'état de leur âme, d'y exciter, d'y stimuler

avec une convenable autorité les bonnes dispositions qu'il y aurait reconnues. Cette sage rigueur lui coûterait trop d'efforts, elle lui pèserait plus encore que la douceur, et il n'a pas plus de vertu pour user de l'épreuve que pour essayer de la grâce. Il s'abstient donc encore, non certes par prudence, mais par coupable indifférence.

Bien plus, il lui serait facile, au moyen de certains ménagements, d'un certain art de conduite, de les éprouver de cette autre façon qu'on appelle la tentation : il n'en fait rien, il n'en a garde; ce serait trop d'étude et trop de recherche dans la sagesse et dans l'amour. Il ne les tente donc pas, c'est-à-dire qu'il n'essaie pas sur eux de ces délicates, mais profitables expériences, qui pourraient, sans la souiller, éclairer, instruire, affermir leur honnêteté : il aime mieux en tout les livrer à eux-mêmes et s'abstenir, quand il y aurait d'une façon ou de l'autre à les servir; il ne leur est en rien secourable.

Il n'a pour eux aucune sagesse; il n'a pas plus de justice. Ils auraient, en effet, droit auprès de lui à la rémunération, et aussi, si on peut le dire, à la peine elle-même : il n'en tient aucun compte; il néglige en eux le mérite comme le démérite, et, par suite de la même incurie, ne les rétribue en aucun sens.

Voilà ce qu'il est pour eux, par un premier défaut de bonté.

Que s'il est pire encore, et qu'au lieu de cette simple nullité pour le bien, il ait pour le mal une criminelle activité, sa coupable intervention dans la destinée d'autrui n'en est que plus fâcheuse, et, entre ses mains, le secours et l'obstacle, au lieu d'être des moyens de bien, n'en sont plus que de mal. Tout se tourne en malice dans la volonté du méchant : sa sagesse n'est que ruse, sa justice qu'iniquité, et de sa part, au lieu de grâces, d'épreuves, de tentations et de préservations, de récom

penses et de peines, il n'y a qu'une conduite toute pleine d'artifices, de tentatives coupables de corruption et d'oppression.

Mais le méchant ne l'est jamais que dans la mesure où Dieu doit et veut le souffrir; il ne l'est jamais qu'en homme et dans les limites de l'humanité, et quant aux résultats derniers, sa puissance ne va pas au-delà d'une très-médiocre portée. Son action ne tient pas devant celle de la Providence, qui la surpasse de toute la supériorité de l'infini sur le fini, et le souverain bien, en face de ce mal, n'en est pas embarrassé; il l'a bientôt contenu, réprimé, ramené à l'ordre. Contre l'intention même du coupable, il le fait servir à ses fins, il en tire pour les autres et pour le coupable lui-même des exemples, des leçons, des moyens d'amendement ou de perfection, et dans la sainte économie de sa sublime providence, il ne laisse rien perdre pour le bien, pas même le vice.

Dans un autre écrit je disais:

« Voyez quelle utilité Dieu tire visiblement du péché: il le fait d'abord servir à honorer la vertu, au moyen d'un contraste qui la relève et la glorifie. Il prête souvent aux justes l'appui des mauvais exemples, et les prémunit dans leur conduite par le spectacle du vice, sagement traduit pour eux en une leçon de bonne vie. Tout n'est pas matière à mal dans le commerce des méchants; et pour qui y sait garder un cœur droit et ferme, il y a peut-être véritablement plus à y gagner qu'à y perdre; il y a certainement à s'y fortifier contre les surprises et les tentations, et à y acquérir, aux dépens et à l'aide de l'expérience d'autrui, une prudence et une constance qui peuvent épargner au juste plus d'une faiblesse et plus d'une chute. Dieu, sans doute, ne fait pas les méchants pour les bons, il ne les fait en aucune sorte; ce sont eux qui se font; mais, quand il les trouve faits, il ne les né-

glige pas; il les donne aux gens de bien comme un sujet d'instruction en même temps que de réprobation.

« Il les leur donne aussi comme occasion et matière d'épreuve. Il éprouve en effet les bons par les mauvais; il provoque la justice, la charité, la piété des uns, par l'injustice, la violence, l'impiété des autres. Encore une fois, il ne fait pas les méchants pour les bons; il ne veut pas la malice même en vue de la vertu; il ne la veut en aucune manière, et toujours et partout il la défend et la réprouve. Mais quand, malgré tout, elle se déclare, il en use de son mieux au profit de ses élus, et la tourne pour eux en exercice de patience, de courage et de fermeté. Il la rattache ainsi à l'ordre par une nouvelle espèce de lien, il ne laisse rien sans usage, pas même le péché; l'homme y met le mal, il en tire le bien et de cette façon ramène tout à ses fins. » Ces réflexions achèvent d'éclairer ce point de la question.

Mais l'homme est bon, comme il est mauvais, et quand il l'est jusqu'à la vertu, non-seulement il ne se refuse à rien de ce qui peut contribuer au bien et au salut de ses semblables, mais il trouve pour les servir mille moyens différents, et tout autrement que la nature il applique à cette fin, dans tous les usages auxquels ils se prêtent, le secours et l'obstacle. Ce n'est plus par de simples mouvements, c'est par des volontés, qu'il en dispose.

Ainsi il a vraiment, il a non plus en instrument, mais en force morale et libre, telles que nous les avons reconnues dans la nature, la grâce et l'épreuve, la tentation et la préservation, la récompense et la peine diversement distribuées; il a ce que n'a pas la nature elle-même et ce dont elle atteste seulement la présence dans son auteur, la sagesse et la justice; il les a par communication et autant que la créature peut en participer par son union et sa ressemblance avec le créateur. Je ne m'arrête pas à

le montrer, je le tiens pour constant et je me borne à en conclure que son intervention, par toutes ces opérations, dans la condition humaine, ne peut rien avoir que d'excellent. Qu'en dirais-je d'ailleurs que je n'aie déjà dit, et que je n'aille à l'instant plus convenablement dire.

En effet, montons plus haut, quittons l'homme et la nature, et élevons-nous jusqu'à Dieu. Qu'y voyons-nous? avant tout la grâce, mais la grâce non pas chancelante et fragile, d'une incertaine efficace, comme elle doit toujours l'être, même dans la meilleure des créatures: ici c'est l'infini qui caractérise comme tout le reste cette puissance de prévenir, de toucher, de doucement gagner et posséder les cœurs pour le bien. Elle tient de la création; ce que la création fait pour la simple existence des âmes, elle le fait pour leur perfection. Elle est la source des dons, comme l'autre la source de l'être. Elle abonde en bonnes choses, dont elle emplit le monde moral comme d'autant de merveilles dont il s'orne et resplendit: génie, bons mouvements, poésie, éloquence, science, amour, généreuses inspirations de l'esprit et du cœur, primitives dispositions et incessantes impulsions au vrai, au bien et au beau, voilà quels sont ses trésors. Où en trouver de plus désirables et de plus inépuisables?

Et cependant Dieu n'a pas en lui la grâce solitaire et sans compagne; il lui associe cette autre grâce, si l'on veut, mais qui l'est par la rigueur, au lieu de l'être par la douceur, et qui se nomme l'épreuve. Il a l'épreuve pour certaines âmes ou certains états des âmes, comme la grâce pour d'autres; il l'a en supplément et comme auxiliaire de la grâce.

De plus, à l'une et à l'autre il joint ce qui est encore, quoique par un procédé différent, de la gratuite bonté, la préservation, moyen douloureux mais énergique de sauver avant la faute de la faute elle-même la créature qui,

sans cette utile et sévère résistance, courrait grand risque de se précipiter et de se perdre.

Il a en outre la tentation, autre ministre de sa bonté, qu'il ne faut pas méconnaître, qu'il faut seulement expliquer. Dieu nous tente en effet, mais c'est en Dieu. Il nous tente par cette nature riche, féconde et enivrante, qui semble nous convier à l'oisiveté, à la mollesse, à l'intempérance, à toutes les corruptions des sens; il nous tente par cette humanité flatteuse, complaisante, séduisante et perfide, quand elle est pervertie et toute prête à favoriser nos faiblesses et nos vicieux penchants; il nous tente de toute façon; mais à quelle fin? Est-ce pour nous perdre ou nous sauver? Est-ce pour notre bien ou pour notre mal? Pour notre bien, il ne faut pas hésiter à le dire. Car s'il nous rend le vice facile, c'est comme je l'ai déjà dit, afin que nous ayons plus de mérite à l'éviter, et que nous puissions par plus de perfection acquérir plus de droits à l'estime. Il nous provoque ainsi à tout un ordre de vertus, inconnues à l'innocence, tant qu'elle n'a pas passé par cette délicate expérience, et qui, négatives, si l'on veut, n'en ont pas moins leur prix, n'en forment pas moins dignement, en prenant rang à côté d'elles, cortége à d'autres vertus, dont elles se distinguent mais ne se séparent pas et qu'au besoin même elles soutiennent: fermes habitudes de la volonté, qui ont cela de particulier, qu'elles réunissent aux avantages de la droiture et de la pureté, ceux de la prudence et de la force. De sorte que l'homme pleinement vertueux, le vrai sage, le saint, est celui qui, à tous ses autres titres, joint celui d'avoir été tenté et de n'avoir pas succombé, d'avoir senti l'attrait du mal et d'y avoir résisté. L'humble faiblesse, en sa prière, a bien raison de demander à Dieu de ne pas l'induire en la tentation, parce qu'elle doit moins compter sur elle-même que sur lui, sur sa propre

constance que sur l'appui qu'il peut lui prêter. Il n'est pas bon de courir de soi-même au-devant du péril, et il vaut mieux sous ce rapport trop se défier que trop se confier; mais il n'en est pas moins vrai que Dieu, dans son infinie prévoyance, a dû ouvrir aussi pour l'homme, quoique hasardeuse et détournée, cette voie de perfection, d'autant que, comme le remarque l'apôtre, avec la tentation il lui a donné le pouvoir d'y échapper.

Mais ce n'est pas tout; Dieu qui est de tout point excellent, l'est dans ce qu'il fait pour nous après l'action, comme dans ce qu'il fait avant, et sa bonté qui s'annonce et prélude par la sagesse, se termine, se compléte, se couronne par la justice; c'est-à-dire qu'il a pour nous des prix selon nos mérites, comme des dons selon nos besoins, et des obstacles pour nous punir, comme des difficultés pour nous éprouver.

Cependant, à ce qu'il paraît à nos regards, il est vrai obscurcis et bornés, souvent, trop souvent, l'homme de bien semble privé du bonheur auquel il a droit, et quand il devrait être récompensé, il est affligé et comme châtié. Or, n'est-ce pas là de l'injustice? Non, et à le bien entendre, ce n'est qu'un autre mode de sa justice. En effet, qu'on y pense, en agissant ainsi, Dieu ne prend-il pas en quelque sorte des termes et des mesures, pour être juste à son heure, quand et comme il lui conviendra, pour mieux récompenser qui a mieux, plus longuement, plus sûrement mérité? Ne proportionne-t-il pas, comme toujours, la rémunération à la perfection, et ne fait-il pas attendre et espérer plus ou moins l'une, afin de donner à l'autre plus ou moins de temps de se former? Il temporise par sollicitude et non par indifférence, et ses délais ne sont pas des oublis, mais de simples ajournements; ce sont des jours d'épreuves, ménagés par sa providence à la vertu militante, afin que par de nouveaux efforts

elle se fasse de nouveaux titres, et qu'elle achève par la persévérance ce qu'elle a commencé par un exercice encore quelque peu incertain et douteux. Si l'on peut dire que la sainteté n'est après de longues luttes qu'une sublime et sereine assiduité de l'âme purifiée au bien, il n'y a rien que de très-ordonné à ce que la béatitude qui en est le prix, ne lui vienne qu'à la longue et après une vie pleine d'œuvres et consommée. Encore une fois, ce n'est point là de l'injustice, ce n'est qu'une justice prévoyante, qui n'est pas courte et bornée comme la nôtre, mais qui a l'éternité et l'immensité devant soi, la toute-puissance à soi, l'infaillibilité pour soi. A ces conditions elle peut se faire attendre sans jamais être en défaut; elle n'en est au contraire que plus exacte et plus sûre. Ainsi il n'est pas possible, parce qu'il n'est pas bon, parce qu'il n'est pas dans l'ordre de la Providence, qu'en fin de compte le bonheur manque jamais à la vertu, et ne lui arrive pas, comme et quand il lui est dû. Devant Dieu il n'y a jamais aucun droit méconnu, aucune dignité négligée; tout y est recueilli, accueilli, mesuré et pesé, payé à son juste prix; un peu plus tôt ou un peu plus tard, qu'importe l'heure et l'occasion, quand celui qui tient la récompense en sa main a tout vouloir comme tout pouvoir de l'accorder.

Mais, dira-t-on du moins, le méchant qui n'est pas puni, qui même a faveur et prospérité, n'est-il pas un exemple de révoltante iniquité? Pas plus, à le bien prendre, que le juste momentanément privé de récompense, et frappé d'affliction. En tout il faut voir la fin, or, ici la fin, c'est que ces succès du méchant ne lui sont pas accordés à titre d'impunité, mais seulement de tolérance, d'indulgence, et de miséricordieux intérêt, de la part de celui qui, dans sa justice, sait être facile et doux comme sévère à propos, et ramène à lui autant d'âmes par

la pitié que par la rigueur. Ce bonheur dont le méchant jouit n'est donc pas le prix de ses méfaits et comme un encouragement à des méfaits nouveaux; il ne lui vient et ne lui demeure pas, afin que, trompé et comme enflé par cette fortune imméritée, il joigne à la corruption l'orgueil de la corruption, la superbe du vice, l'audace du mal en son triomphe, l'incurable insolence d'un endurcissement sans retour, ce qui serait, faute d'expiation, le dernier terme de la perversion? Non, Dieu ne tombe pas dans ces contradictions, il ne donne pas de ces scandales d'inconséquence et d'iniquité; il se soutient et se suit mieux dans sa souveraine bonté, et quand il permet pour un temps de ces désaccords apparents entre le droit et le fait, entre le démérite et la peine, il ne fait encore que se conformer à cette loi de son essence, qui veut qu'en épargnant provisoirement le coupable, qu'en le traitant par pitié avec une sorte de faveur, il ne lui ménage que plus efficacement le repentir et le retour, et ne l'amène que plus sûrement de degré en dégré à prendre en quelque sorte honte et peur de son bonheur, à se troubler de doutes, à s'inquiéter de scrupules, à s'appliquer enfin cette justice de soi-même à soi-même, la première, la plus intime, la plus efficace de toutes, le remords, en un mot, ou cette expiation dans le présent d'un coupable passé, par les poignantes douleurs d'une conscience vengeresse. Y a-t-il rien là contre l'ordre et le bien?

Que si cependant, par la faute, non pas de Dieu, mais de l'homme, cette paternelle indulgence, cette miséricordieuse bonté venait à manquer son effet auprès du pécheur endurci, et le trouvait dans une sorte de paisible et persistante impénitence, nul doute qu'alors, je ne dirai pas cette sérénité, mais cette imperturbabilité, ce repos dans le mal, la mesure enfin comblée, n'attirât sur

sa tête un de ces coups d'éclat que Dieu, dans sa clémence à la fois et sa juste sévérité, se réserve comme un extrême et terrible moyen de salut à l'égard de sa créature obstinée à se perdre.

Ainsi s'effacent et disparaissent de la condition humaine ces prétendus scandales, ces soi-disant prodiges de criante iniquité dont on voudrait en vain étonner, confondre et affliger nos esprits.

Il n'y a, dans aucun de ces cas, injustice de la part de Dieu; il n'y a qu'une autre justice plus lente et moins directe, mais non moins infaillible. La justice vaut donc en lui ce qu'y vaut la sagesse, et le tout y est absolument excellent.

Aussi, devons-nous admirer que, par les moyens les plus simples, le secours et l'obstacle, mis dans les rapports également les plus simples, l'antériorité et la postériorité, avec les bonnes et les mauvaises actions de l'homme, il puisse si parfaitement constituer la condition humaine, que rien n'y manque et que rien n'y soit de trop, et qu'il n'y ait rien à y ajouter, comme rien à en retrancher. Y ajouter, quoi, en effet? On ne le voit pas, après qu'on y a compté, cette double grâce, car la préservation en est une, cette double épreuve, car la tentation en est également une, et cette double manière de récompenser et de punir, qui semblent réellement, en se combinant, pourvoir à tous les besoins et à tous les droits de notre âme. En retrancher, quoi? On ne le voit pas mieux; car tout y a également sa raison et sa place, en vue de notre plus grand bien ou de notre moindre mal. En vérité, il faudrait mal connaître l'homme, sa faiblesse et sa force, son fonds de malice et de bonté, et tout ce qui en peut sortir de vices et de vertus pour concevoir comme inutile aucune de ces opérations dont l'enveloppe la Providence.

Précédemment, dans un autre écrit, traitant sous un autre nom la même question que dans celui-ci, j'avais cru pouvoir la résoudre par les seules idées de la grâce, de l'épreuve, de la récompense et de la peine; de nouvelles réflexions m'ont amené à admettre, en outre, la tentation, la préservation, et ces deux formes de la justice qu'on peut appeler la temporisation dans la peine et la récompense.

Il est vrai que, même alors, tout en me bornant aux quatre premières, j'entrais indirectement en considération des quatre autres, lorsque je disais: tantôt c'est de loin et aprés bien des jours écoulés, qu'elles produisent leurs effets; tantôt c'est de près et comme sans attendre; et, dans l'un des cas commé dans l'autre, il y a encore bien des diversités, bien du plus ou du moins, bien de l'indéfini et de l'indéterminé. Il ne faut que jeter les yeux sur le cours des choses humaines pour remarquer qu'il n'y règne, je ne dis pas nulle régle, mais nulle uniformité de conduite, et que rien n'est plus varié que la manière dont nous sommes favorisés ou éprouvés, récompensés ou punis.

« Or, cette absence d'uniformité, non-seulement n'est pas de l'irrégularité, mais c'est l'ordre même tel qu'il convient à des âmes raisonnables, lesquelles ne se réglent pas, parce qu'elles ne se meuvent pas comme les astres du firmament, mais comme des forces libres, dont la direction doit, par cela même, être pleine de libéralité. La libéralité, voilà quelle est ici la vraie régularité, et la libéralité suppose toujours une certaine variabilité, non pas, certes, arbitraire, mais appropriée à la liberté; et loin qu'il y ait à cela caprice et vaine instabilité de la part de la Providence, il y a, au centraire, la plus profonde et la plus ferme constance, la plus parfaite fidélité à sa nature et à ses lois, de sorte que, quand Dieu se détermine à ces

démarches variées, quand tantôt il diffère et tantôt il hâte, quand tantôt il prolonge et tantôt il abrége l'impression de ses douceurs et de ses sévérités, quand il en choisit diversement le mobile théâtre, le rapproche ou l'éloigne, l'étend ou le resserre, et, de toute façon, en use selon ses desseins, il n'agit ainsi que pour se mieux accommoder aux divers états des âmes, et, en raison même de ces états, leur mieux ménager soit l'épreuve, soit la grâce, soit la peine, soit la récompense. Il est, en effet, des natures auxquelles il n'est pas bon que son action se fasse sentir trop tard et de trop loin: ce sont celles qui, par elles-mêmes, n'ont ni une grande énergie, ni une grande persévérance, et qui ont, par conséquent, besoin d'être en quelque sorte tenues et suivies de près, et incessamment poussées ou ramenées dans la voie qu'elles doivent parcourir. Il en est d'autres, au contraire, qui supportent mieux les retards et les distances et en profitent mieux : ce sont celles qui, mieux trempées, plus actives et plus fermes, valent plus par leur fonds propre et laissent plus de latitude au gouvernement de la Providence.

« C'est pourquoi à chacun son lieu et son temps pour la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine; à chacun son mode particulier d'en être affecté et touché. L'uniformité serait ici une véritable inhabileté. La variété, mais la variété telle qu'elle vient d'être expliquée, voilà la vraie perfection. Aussi Dieu, pour plus de sagesse et de justice à la fois, régle-t-il ainsi sa conduite; et tandis que pour les uns il est plus présent et plus proche en quelque sorte, pour les autres, il semble procéder plus lentement et de plus loin; non que pour tous il n'ait pas toujours même présence réelle, même puissance bienfaisante, mais seulement il ne les manifeste pas sous les mêmes apparences :

Il est toujours tout juste et tout bon ; mais sa grâce
Ne descend pas toujours avec même efficace.

Après certains moments, que perdent nos longueurs,
Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs........
. . . .
Le bras qui la versait en devient plus avare;
Et cette sainte ardeur, qui doit porter au bien,
Tombe plus rarement ou n'opère plus rien.

(CORNEILLE. — *Polyeucte.*)

« Ainsi parle le poëte. Le moraliste chrétien ne dit pas autrement, lorsqu'il s'écrie à son tour: « Nous oublions la grande maxime du sage, qui nous avertit de supporter les lenteurs de Dieu ; nous ne pouvons nous accommoder de cette parole d'Isaïe: « Attendez, attendez encore. » Le moindre délai nous rebute, et souvent sur le point même de voir nos vœux remplis, nous en perdons tout le mérite et tout le profit. Il faut en effet savoir attendre et persévérer, opposer humblement à une dureté apparente les empressements véritables d'une sainte opiniâtreté [1]. »

Après ces paroles je concluais que les vues de Dieu sur nous sont d'autant mieux accomplies, qu'il en varie mieux l'exécution selon les besoins de chacun et il y avait là sans doute au moins implicitement une indication de quelque chose de plus que la grâce ou l'épreuve, la récompense ou la peine prises dans leur sens le plus simple; cependant ni la tentation ni la préservation, ni les deux nouveaux modes de justice, dont j'ai parlé, n'y étaient précisément et nettement marqués. Il me restait à les dégager, et c'est ce que j'ai essayé aujourd'hui dans cette nouvelle et plus complète étude. Je tiens donc pour plus exacte et plus achevée maintenant cette théorie de la condition humaine, telle que je viens de la proposer.

Que si par un dernier regard, on veut en pénétrer et en sonder le fond, et voir que la double base en est l'idée d'un premier bien, du bien même, de celui qui l'est à l'infini, qui a pour manifester sa vertu toute possibilité

1. Bourdaloue. — *Sermon sur la prière.*

et toute faculté, l'éternité, l'immensité, la pensée, l'amour et la liberté sans défaut, et aussi l'idée d'un autre bien, mais celui-là imparfait, et seulement perfectible, c'est-à-dire l'âme de l'homme, à laquelle sont de tant façons nécessaires la sagesse et la justice de Dieu, on comprendra de mieux en mieux comment, en ramenant tout entre l'un et l'autre de ces termes aux rapports que j'ai expliqués, on est dans le vrai, au sujet de la condition humaine, quand on la juge excellente. Mais d'où viennent donc alors les doutes et les sujets de plainte dont elle est l'objet? De ce qu'on n'en distingue et n'en saisit pas bien les divers éléments, de ce qu'on ne les apprécie pas à leur juste valeur; de ce qu'on n'estime pas mieux, soit l'être dont elle est le partage, soit celui qui la lui a départie; de ce qu'en un mot, de quelque façon on s'en forme une fausse vue. Si on l'entendait mieux, on y croirait mieux, on la priserait mieux, on ne la maudirait pas, on la bénirait bien plutôt. De toutes les joies, de toutes les misères dont elle se mêle et se compose, on se dirait avec un égal contentement d'esprit et de cœur: celles-ci viennent de l'épreuve ou de la préservation, de la punition ou de la privation momentanée de récompense; bien prises, elles ne sont pas mauvaises, ce sont de ces saines et fécondes douleurs qui exercent ou prémunissent l'âme, la guérissent ou la fortifient; celles-là servent à la grâce ou à la tentation, à la rémunération ou à la douceur dans la punition: et elles ne sont pas non plus mauvaises à qui les reçoit comme il convient: ce sont de ces attraits qui gagnent et attachent les cœurs au bien et ne les engagent pas au mal. On se dirait aussi: un homme est plus malheureux qu'un autre; pourquoi? c'est qu'il a plus failli, ou qu'il n'a pas assez mérité, ou qu'il a plus besoin d'être sévèrement éprouvé et préservé. Un homme au contraire est plus heureux qu'un autre; pourquoi en-

core? c'est qu'il est plus faible ou plus digne de secours, et qu'il lui faut plus de grâce ou de rémunération ; c'est que peut-être la tentation ou l'indulgence dans la punition lui sont plus nécessaires. De tout c'est Dieu qui décide, et dans ses décrets c'est sur sa bonté même qu'il se règle. Aussi devant Dieu et au grand jour de ses souverains attributs, il n'y a point de victimes, il n'y a point de favoris par caprice; il n'y a que des âmes préservées, éprouvées, punies ou modérément récompensées, ou des âmes aidées, tentées, rémunérées, ou doucement punies, et les unes et les autres sont ainsi conduites et traitées; soit pour leur plus grande perfection, soit pour leur plus sûr amendement. Dieu, dans la profondeur de sa sagesse et de sa justice, a des trésors de joies, et j'ajouterai aussi de douleurs, qu'il ouvre et répand sur nous, nous dispense et nous partage avec la plus juste mesure, selon nos dispositions et nos actions, selon nos besoins et nos mérites. Il ne faut pas nous en troubler, nous en enivrer, ni nous en abattre; il faut humblement nous en féliciter ou nous en consoler, et rester surtout fermement convaincus que tout cet ordre est pour notre bien et par conséquent aussi en dernière fin pour noter bonheur.

C'est ce que n'a point assez vu d'Alembert (auquel il faut bien enfin revenir), et deux raisons en sont cause: la première est sa doctrine même, et dans sa doctrine deux idées qui y dominent toutes les autres, celle de Dieu et celle de l'homme, toutes les deux également fausses, parce qu'elles dérivent également du principe lui-même erroné, qui réduit tout à la matière. Par l'une d'elles en effet il confond Dieu avec la nature, par l'autre l'homme avec l'organisation, cette partie de la nature; c'es-à-dire qu'il méconnait à la fois l'homme et Dieu dans leur essence, et que, méconnus, ils ne peuvent plus être à ses yeux, celui-ci la Providence, et celui-là l'objet de l'ac-

tion de la Providence; qu'ils ne peuvent plus être l'un à l'autre comme une âme à une âme, comme l'âme divine à l'âme humaine, mais qu'ils ne sont et ne sauraient être entre eux que dans la relation d'un moteur à une machine, d'une force aveugle et nécessaire à l'effet fatal qu'elle produit. Dès lors, du premier au second, plus de ces rapports qui supposent d'un côté la bonté, la sagesse et la justice infinies, et de l'autre rien qui appelle et rende possible le bienfait de ces attr buts; mais seulement les impressions, les mouvements sans raison d'une cause sans lumière, sans amour et sans volonté, s'adressant à un être qui, s'il a lui-même de l'intelligence et du sentiment, n'en a pas plus de moralité, car il n'a pas de liberté. Comment en de tels termes y aurait-il du créateur à la créature tous ces moyens de prévenir, de préparer, de procurer en elle le bien, d'empêcher ou de combattre le mal? Comment y aurait-il, ainsi que je l'ai déjà tant de fois répété, double grâce, double épreuve, double manière de récompenser et de punir, et en somme cette bonté qui suffit à tout et ne manque à rien? Et comment aussi ne pas douter, ne pas gémir de notre condition ici-bas?

Telle est la première cause de l'erreur dans laquelle est tombé d'Alembert.

Mais il en est une autre qu'il faut aussi relever. Si son système le trompe, ses sentiments l'égarent également, ceux du moins de ses sentiments qu'il consulte et écoute à l'exclusion des autres, avec une sorte de partialité. Je ne conteste pas qu'il n'ait eu de profonds sujets de douleur; j'en ai, en les rapportant, parlé, je crois, avec une sincère sympathie. Ainsi, sans aucun doute, sa naissance fut malheureuse, son enfance laborieuse, sa jeunesse pauvre et militante, sa maturité agitée, sa vieillesse surtout cruellement affligée. En tout, il fut rudement

éprouvé. Mais d'autre part ne fut-il pas aussi préservé, et même à certains égards singulièrement favorisé? N'eut-il pas ses grâces et ses dons : le génie, la gloire, des passions modérées, des goûts simples et sérieux, et de nobles penchants? S'il eut des faiblesses qu'il expia, il eut des mérites dont il profita; il eut ses travaux, ses talents, ses vertus, dont sa propre estime et celle des autres le payèrent. Pas plus qu'à aucun de nous, la Providence ne lui manqua; elle eut plutôt même pour lui des soins de prédilection. Voilà ce qu'il ne sentit pas et ne comprit pas assez; et ce que de fâcheuses idées avaient déjà fait chez lui, le chagrin, l'humeur inquiète et l'amertume du cœur le firent également. Une fausse philosophie, et une fausse expérience de la vie l'aveuglèrent à la fois. Ce fut son malheur, mais ce fut aussi son tort; il faut l'en plaindre, mais ne faut-il pas aussi l'en blâmer? il eût pu mieux croire, mieux espérer, mieux se contenter et mieux se consoler; il n'eût eu besoin pour cela que de mieux interroger sa raison et sa conscience; nul doute qu'alors il n'eût mieux entendu et mieux estimé la condition humaine en général et la sienne en particulier.

En tout et pour mettre fin par un dernier et sommaire jugement à cette longue étude, que fut d'Alembert? Un grand esprit et un noble caractère, mais un grand esprit qui se laissa gagner à plus d'une grave erreur, et un noble caractère qui céda à plus d'une triste illusion : ce fut un sage selon son siècle, avec les lumières, mais aussi avec les préjugés, les passions et les faiblesses de son siècle; sa doctrine, qui fut celle de son temps, n'a rien qui convainque, qui attache ou qui impose, qui nous laisse quelque forte impression; car elle manque de vérité, de fécondité, de grandeur et d'originalité. Mais, d'autre part, sa destinée avec les incidents qui s'y mêlèrent, les sentiments qu'il y porta, les qualités qu'il y déploya, la loyauté,

la modération, la prudence et la dignité qu'il y montra constamment; sa destinée, dis-je, a droit à notre intérêt, et sous certains rapports à notre respect, et même à notre admiration, dans la mesure toutefois où il faut toujours se tenir avec la fragile humanité. A philosopher comme lui, il y aurait témérité; mais à vivre comme lui, il n'y aurait que simplicité, droiture et ferme indépendance. La personne en un mot chez lui valut mieux que le système; c'est, sans oublier néanmoins ses autres excellents mérites, son titre le plus légitime à une longue et honorée mémoire. C'est pourquoi la postérité n'a point été aveugle en plaçant son nom parmi les plus méritants du XVIIIe siècle.

SIXIÈME MÉMOIRE.

SAINT-LAMBERT.

1° Sa vie.

Quand une philosophie est parvenue à une certaine popularité, et que, des esprits éminents qui les premiers l'ont confessée, elle est descendue de proche en proche jusqu'aux gens du monde, jusqu'aux jeunes gens et aux femmes, elle peut aisément se faire l'illusion qu'elle participe d'une religion et se laisser aller à en affecter la mission et l'office. Une école n'est pas une église, mais il n'est pas impossible qu'elle ait parfois la tentation d'en devenir l'imitation et d'en reproduire à sa manière les divers degrés d'enseignement; c'est-à-dire qu'après ses fondateurs et ses premiers pères, en quelque sorte, elle essaie d'avoir aussi ses docteurs, ses maîtres de divers ordres et jusqu'à ses *catéchistes*. Telle fut, à certains égards, la philosophie qui régna en France au XVIIIe siècle. Elle eut ses livres pour les forts et ses livres pour les faibles, elle en eut même pour les enfants, et elle compta plus d'un catéchisme. Hobbes, Gassendi et Locke la représentent auprès des penseurs, d'Alembert et Diderot auprès des lecteurs d'un degré déjà moins élevé, Helvétius auprès des hommes du monde; Saint-Lambert

a la prétention d'en être l'organe auprès du jeune âge.

En terminant ses *Éléments de philosophie*, d'Alembert exprimait un souhait, que lui inspirait, disait-il, l'amour du bien public, et dont il était à désirer, selon lui, qu'un citoyen philosophe jugeât l'exécution digne de ses soins; c'était celui d'un catéchisme de morale à l'usage et à la portée de l'enfance. Saint-Lambert entendit ce vœu et se crut appelé à le réaliser; il se crut fait pour cet art que saint Augustin décrit et recommande avec tant de sollicitude dans un de ses traités[1], et que Bossuet pratique avec une si haute simplicité; au nom d'une doctrine, il est vrai, un peu différente, au nom de la doctrine de la sensation, il tenta aussi d'être un instituteur des faibles; et comme les idées qu'il entreprenait de propager étaient alors en grande faveur, son œuvre, quelle qu'elle fût en elle-même, ne resta pas sans succès; la preuve en est que, quand l'Institut eut à décerner les prix décennaux, le *Catéchisme universel* fut désigné par la commission chargée de faire des propositions pour l'une de ces grandes récompenses. S'il ne la reçut pas, ce fut grâce à l'opposition toute particulière de Napoléon, qui, si j'en crois des témoignages dignes de foi[2], s'exprima même à ce sujet en termes assez vifs et quelque peu militaires.

C'est donc à un auteur de catéchisme que nous allons surtout avoir affaire dans Saint-Lambert. Il y a bien sans doute quelque chose à dire sur ce précepteur de morale, qui rappelle assez peu le caractère de ceux que l'Église, dans sa sollicitude pour les jeunes âmes, choisit parmi les plus irréprochables et les plus exacts de ses pasteurs.

1. *De catechisandis rudibus.*
2. Je puis citer celui de M. Villemain, qui tient cette particularité de M. Suard, un des partisans de Saint-Lambert et un des auteurs du rapport.

Saint-Lambert, de sa personne et dans sa vie, n'est rien moins que sacerdotal. Militaire, bel esprit, homme du monde, fort engagé dans le siècle, célèbre même par plus d'un éclat, qui sans être précisément littéraire, mêla cependant son nom à celui des deux plus grands écrivains du temps, il n'avait guère qualité pour *catéchiser* comme un évêque. C'est néanmoins à ce titre qu'il a une place à part dans son école, et c'est à ce titre aussi que j'ai surtout dessein de le considérer.

Mais cette étude ne peut que gagner à être précédée d'une esquisse biographique, qui la prépare et y introduise. Je vais donc commencer par quelques détails et quelques remarques sur la vie de notre auteur.

Saint-Lambert (le marquis de), naquit en 1717, à Vezelis en Lorraine; d'autres (son compatriote Palissot, par exemple,) disent à Nancy, d'une famille noble, mais fort pauvre[1].

On sait peu de chose de son enfance, on apprend seulement de lui, dans son *discours préliminaire* du *Poëme des Saisons* : « Qu'élevé à la campagne dans un pays d'heureux cultivateurs, il avait vu de bonne heure les révolutions, les phénomènes, les beautés et les bienfaits de la nature, ainsi qu'il s'exprime, et qu'il ne les avait pas vus avec indifférence; qu'Ovide, Virgile, Lucrèce, Horace le charmaient par les tableaux de la campagne, qu'ils ont répandus dans leurs ouvrages; qu'il essayait de les imiter; que les couleurs d'un beau soir, l'éclat et la fraîcheur des matinées, le moment d'une abondante récolte devinrent les sujets de ses vers; qu'il était alors dans l'âge où l'on chante ce que l'on aime, et qu'il avait plaisir à peindre les objets qui avaient frappé ses sens. »

1. C'est un homme de condition de ce pays-ci, dit de lui Mme du Châtelet dans une de ses lettres, mais qui n'est pas riche et qui meurt d'envie d'aller à Paris.

Ce goût, cette passion même expliqueraient sans doute en lui le poëte, et le poëte du genre que nous connaissons, mais ne rendraient pas raison du philosophe, s'il ne s'y était associé d'autres inclinations et d'autres occupations. Aussi lisons-nous dans les vers où il énumère et définit les différentes espèces de sciences qu'il s'est rendues successivement familières :

« Mais c'est l'homme aujourd'hui que j'aspire à connaître ;
« Je cherche à pénétrer le secret de son être,
« A retrouver en lui les principes des mœurs
« Qu'ont altérés le temps, nos lois et nos erreurs. »

Ce fut à la poésie qu'il s'appliqua d'abord, et lorsqu'en 1740, simple officier d'infanterie dans les gardes Lorraine, où l'avait fait admettre le prince de Beauvau, il est pour la première fois fait mention de lui, c'est pour ses vers qu'il est cité :

« Ma muse, les yeux pleins de larmes,
« Saint-Lambert, vole auprès de vous,
« Elle vous prodigue ses charmes ;
« Je lis vos vers, j'en suis jaloux. »

Plus tard, en 1749, c'est encore au même titre que Voltaire, dont on vient de reconnaître la main, le célèbre dans une lettre à d'Argental : « Il fait des vers, écrit-il, aussi difficilement que Despréaux ; il les fait aussi beaux et à mon goût plus agréables. J'ai là un terrible élève ; j'espère que la postérité m'en remerciera[1]. » Dans la même année, il écrit également à Frédéric : « Je me

1. Une année avant, madame du Châtelet écrivait également à M. d'Argental : « Je ne puis me refuser de vous envoyer des vers d'un homme de notre société (Saint-Lambert), que vous connaissez déjà par son *Epître à Chloé*. Je suis persuadée qu'ils vous plairont. Il meurt d'envie de faire connaissance avec vous, et il en est très-digne. Je compte bien vous l'amener à Cirey. Votre ami (Voltaire), qui l'aime beaucoup, veut lui faire avoir ses entrées pour Sémiramis.

porte trop mal pour vous envoyer des vers; mais en voici qui valent mieux que les miens, ils sont d'un capitaine des gardes du roi Stanislas. L'auteur, nommé Saint-Lambert, prend un peu ma tournure et l'embellit; il est comme vous, Sire, il écrit dans mon goût; vous êtes tous deux mes élèves. »

Ce fut pendant son séjour à Cirey ou plutôt durant ses voyages à la cour de Lunéville, dont il l'entremêla, que Voltaire eut l'occasion de connaître Saint-Lambert et de lier commerce avec lui.

Il y avait un peu de tout dans cette cour d'un roi deux fois tombé du trône sans grand trouble, et qui, dans cette retraite, qu'après bien des vicissitudes, il avait enfin trouvée aux portes de la France et comme sous sa garde, se consolait par de tout autres pensées des contre-temps de la politique; il y avait même de la dévotion, telle du moins qu'elle pouvait être là où Voltaire était recherché et accueilli avec tant de faveur; mais il y avait aussi du bel esprit et de la galanterie.

Madame de Boufflers y régnait, et c'était sur plus d'un cœur.

On y disait de Saint-Lambert :

« Vous avez sans doute un secret;
« Je l'envisage avec regret;
« Et ce secret, c'est d'être aimable.

On y disait encore :

« Saint-Lambert, ce n'est que pour toi
« Que ces belles fleurs sont écloses.
« C'est ta main qui cueille les roses,
« Et les épines sont pour moi.
« . . . .

— D'après cette même lettre, Saint-Lambert était petit de taille : « Notre petit poëte vous prie de ne pas donner copie de ses vers à Plombières, parce qu'il y a beaucoup de lieutenants-colonels Lorrains.

« Dans l'heureux printemps de tes jours,
« Des dieux du Pinde et des amours
« Saisis les faveurs passagères ;
« C'est le temps de l'illusion ;
« Je n'ai plus que de la raison,
« Encore, hélas ! n'en ai-je guères. »

C'était Voltaire qui parlait ainsi pour son compte; Stanislas en eût pu faire autant pour le sien, s'il lui avait plu d'adresser ce genre de félicitations à Saint-Lambert; seulement il y eût peut-être mis plus d'amertume, car il souffrait avec plus de peine les assiduités empressées et favorisées de son capitaine des gardes auprès de madame de Boufflers[1].

C'est aux mémoires et à la chronique du temps, et non à l'histoire de la philosophie, à raconter toutes ces scènes de mœurs intimes dont Saint-Lambert est le héros, si l'on veut, mais le héros sans grands combats et sans grands mouvements de cœur[2], et qui ne sont pas toujours exemptes, au moins du côté de certains personnages, d'une teinte de ridicule. Il appartient à Longchamp, ce

1. Madame de Boufflers faisait les honneurs de la Cour du roi Stanislas; elle y invitait des hôtes. Madame du Châtelet écrivait à M. d'Argental : « Madame de Boufflers m'a chargée de vous mander et à madame d'Argental qu'elle serait charmée de vous y voir. » Elle ajoutait : « Le roi de Pologne est très-aimable et d'une bonté qui enchante. »

2. Voir ses lettres à madame du Châtelet, dont on a dit qu'elles « étaient galantes, mais sans chaleur et sans vie. Il nomme madame du Châtelet son *cher amour*, sa *chère maîtresse*, son *cher cœur*; il emploie toujours le tutoiement; il fait des digressions sur le plaisir; il parle de la nature comme le chantre des saisons pouvait en parler. » — Voici une de ces lettres, que j'emprunte à un article précieux de la *Revue des Deux-Mondes*, par madame Colet, numéro du 15 septembre 1845, et qui a pour sujet les *Lettres inédites de madame du Châtelet au maréchal de Richelieu et à Saint-Lambert*. Cette lettre était inédite elle-même.

« Je ne suis parti de Nancy qu'après la poste, parce que j'avais écrit au facteur de m'y envoyer mes lettres. J'attendais donc ce matin les trésors que je devais recevoir mercredi; je les ai reçus j'en ai joui pendant ma route. Hélas ! ils ne m'ont pas empêché de sentir que je mettais cinq lieues de plus entre nous. Me voilà, mon

valet de chambre de madame du Châtelet, qui le fut ensuite de Voltaire, en même temps qu'une façon de secré-

cher amour, dans un lieu où j'ai bien moins de cette précieuse liberté, qui de jour en jour me devient plus précieuse.........

« Le roi m'a reçu avec sa bonté ordinaire; il est assurément de toute sa Cour ce que j'aime le mieux. Je suis bien plus déterminé que jamais à ne donner mon temps qu'à lui, et à ne prendre absolument de tout mon voyage aucune distraction, que celle qne ma santé exige. Je reviens à ta lettre; il a fallu que je fusse bien abattu pour ne t'écrire que quatre mots le jour que je t'ai quittée. J'avais à te dire tout ce que je te dis ordinairement, tont ce que je te fais entendre, et puis tous mes regrets. Sois-en bien sûre, mon cher amour, ils n'ont jamais été aussi vifs, aussi vrais et moins susceptibles d'être affaiblis par la dissipation. La route m'accablait sans me distraire de toi, et toutes les dissipations qu'on pourrait m'offrir seraient repoussées par mes regrets et par cette mélancolie qui ne m'est que trop naturelle, et qui augmente si fort par ton absence. Je sens mon existence d'une manière pénible, et je me suis cher pourtant, dès que je me souviens que tu m'aimes, et que je me dis que tu es avec moi. Mon cher cœur, fais-moi bien des détails sur la conduite de ton mari, sur tes amusements, sur tout. Je n'ai jamais pris un intérêt plus passionné, plus tendre à tout ce que tu es, à tout ce que tu sens, tout ce que tu fais, tout ce que tu peux être et devenir. Ménage bien ta santé, rafraîchis-toi souvent; souviens-toi du grand principe de madame *** : Tout ce qui échauffe vieillit, tout ce qui rafraîchit rajeunit....... Oh! si tu savais quel trésor je possède en toi, tu te ménagerais bien. Sois sûre que toutes les impressions vives et délicieuses que j'ai reçues de toi se sont conservées dans mon cœur, s'y sont même augmentées, s'y conservent toujours. Il est bien impossible que rien fasse mon bonheur que toi; je serai toujours également rempli de ta tendresse et content de la sentir. »

Je n'ai pas, je pense, à caractériser cette lettre. Le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elle est sans distinction et même parfois assez vulgaire. Les lettres de madame du Châtelet sont tout autres, elles sont surtout plus passionnées, plus tendres. Il est vrai qu'elle en avait écrit de semblables à Voltaire et à Richelieu, et que c'était aussi sans beaucoup de dignité qu'elle disait dans l'une d'elles à ce dernier, en faisant plus qu'allusion à leurs anciennes relations : « Vous connaissez mon cœur, et vous savez combien il est vraiment occupé (de Voltaire); je m'applaudis d'aimer en vous l'ami de mon amant. »

Quels détails de mœurs! sans compter ceux dont je n'ai pas à parler ici, qui se rattachent à cette liaison de Saint-Lambert et de madame du Châtelet, et auxquels se trouvent mêlés chacun en un si étrange personnage Voltaire et M. du Châtelet. Cependant il serait

taire, de rapporter tous ces détails, auxquels, d'ailleurs, Voltaire ne se refuse pas à faire allusion :

« Porte-lui vite à sa toilette
« Ces fleurs qui naissent sous tes pas,
« Et chante-lui sur ta musette
« Ces beaux airs que l'amour répète,
« Et que Newton ne connut pas. »

Voilà pour la galanterie. Quant à la dévotion, si l'on en juge par une pièce légère de Saint-Lambert, que je demande la permission de citer, elle consistait, ce semble, principalement à préférer les jésuites aux jansé-

injuste de ne pas tenir compte de plusieurs lettres de madame du Châtelet à Saint-Lambert, citées dans l'article que j'ai indiqué plus haut, et qui sont pleines d'une passion inquiète, mais ardente, dévouée, et sur la fin d'une tristesse et d'un *abandonnement de cœur*, comme il est dit dans l'une d'elles, vraiment touchants. J'ai quelque regret de ne pas les reproduire ici, mais je craindrais d'abuser de l'emprunt. Je ne résiste pas, toutefois, au désir de donner au moins quelques fragments de celle qu'elle écrit au début de sa passion :

« Toutes mes défiances de votre caractère, toutes mes résolutions contre l'amour n'ont pu me garantir de celui que vous m'avez inspiré. Je ne cherche pas à le combattre, j'en sens l'inutilité. Le temps que j'ai passé auprès de vous à Nancy l'a augmenté à un point dont je suis étonnée moi-même; mais, loin de me le reprocher, je sens un plaisir extrême à vous aimer, et c'est le seul qui puisse adoucir votre absence. Je suis contente de vous quand nous sommes tête à tête, mais je ne le suis point de l'effet que vous a fait mon départ. Vous connaissez les goûts vifs, mais vous ne connaissez point encore l'amour. Je suis sûre que vous serez aujourd'hui plus gai et plus spirituel que jamais à Lunéville, et cette idée m'afflige indépendamment de toute inquiétude. Si vous ne devez m'aimer que faiblement, si votre cœur n'est pas capable de se donner sans réserve, de s'occuper de moi uniquement, de m'aimer enfin sans bornes et sans mesure, que ferez-vous donc du mien? Toutes ces réflexions me tourmentent, mais elles m'occupent sans cesse, et je ne pense qu'à vous en ne voulant m'occuper que des raisons qui doivent m'empêcher d'y penser. Vous m'écrirez, sans doute, mais vous prendrez sur vous pour m'écrire ; vous voudriez que j'exigeasse moins. Je recevrai quatre lignes de vous, et ces quatre lignes vous auront coûté. J'ai bien peur que votre esprit fasse bien plus de cas d'une plaisanterie fine que votre cœur d'un sentiment tendre. Enfin, j'ai bien peur d'avoir tort de vous trop aimer.

. . . .

nistes, vraisemblablement en vue des accommodements et des ménagements qui s'obtenaient des uns et non des autres.

L'épître est adressée au prince de Beauvau :

« Ces fous (les jansénistes), pleins de misanthropie,
« Souvent ne raisonnent pas mal.
« Ils ont l'art de bien connaître
« L'homme qu'ils ont imaginé;
« Mais ils n'ont jamais deviné
« Ce qu'est l'homme et ce qu'il doit être.
« Plus indulgent, moins orgueilleux,
« Montaigne, sans art, sans système,
« Cherchant l'homme dans l'homme même,
« Le connaît, le peint bien mieux.
« Par mille traits ingénieux
« Le Socrate anglais nous réveille.
« Il inspire, quand il instruit;
« C'est un sage qui nous conduit;
« C'est un ami qui nous conseille.
« Un vieux janséniste grondeur
« Dit que, détruisant la nature,
« On fait plaisir à son auteur,
« Et qu'on charme le créateur
« En tourmentant la créature.
« Du petit nombre des élus
« Tous ses ennemis sont exclus,
« Et ces sauvages cénobites,
« Que vaut à Dieu leur ennui
« Ne voudraient plus vivre pour lui,
« S'il était mort pour les jésuites.
« Indulgente société,
« O vous, dévôts plus raisonnables,
« Apôtres pleins d'urbanité,
« Le goût polit vos mœurs aimables.
« Vous vous occupez sagement
« De l'art de penser et de plaire :
« Aux charmes touchants du bréviaire
« Vous entremêlez prudemment
« Et du Virgile et du Voltaire;
« Vous parlez au nom du Seigneur,
« Et vous n'ennuyez pas les hommes;
« Vous nous condamnez sans fureur;
« Vous nous voyez tels que nous sommes.
« Je ne prends pas pour directeur
« Un fou dont la mauvaise humeur
« Erige en crime une faiblesse,

« Et veut anéantir mon cœur
« Pour le conduire à la sagesse.
« Je sens, j'ai des goûts, des désirs;
« Dieu les inspire ou les pardonne;
« Le triste ennemi des plaisirs
« L'est aussi de Dieu qui les donne [1]. »

1. Au sujet de cette petite Cour de Lunéville et de l'esprit qui y régnait, Voltaire, auquel il n'était pas difficile d'en avoir le secret, en parlait en ces termes :

« Le roi Stanislas tenait alors sa petite et agréable Cour à Lunéville. Tout vieux et tout dévot qu'il était, il avait une maîtresse : c'était madame la marquise de Boufflers. Il partageait son âme entre elle et un jésuite nommé Menoux, le plus intrigant et le plus hardi prêtre que j'aie jamais connu. Cet homme avait attrapé au roi Stanislas, par les importunités de sa femme, qu'il avait gouvernée, environ un million........... La maîtresse n'était pas, à beaucoup près, si bien traitée. Elle tirait à peine alors du roi de Pologne de quoi avoir des jupes; et cependant le jésuite enviait sa portion et était furieusement jaloux de la marquise. Ils étaient ouvertement brouillés. Le pauvre roi avait tous les jours bien de la peine au sortir de la messe, à rapatrier sa maîtresse et son confesseur.

« Enfin notre jésuite, ayant entendu parler de madame du Châtelet, qui était très-bien faite et encore assez belle, imagina de la substituer à madame de Boufflers. Stanislas se mêlait quelquefois de faire d'assez mauvais petits ouvrages : Menoux crut qu'une femme auteur réussirait mieux qu'une autre auprès de lui. Et le voilà qui vient à Cirey pour ourdir cette belle trame : il cajole madame du Châtelet, et nous dit que le roi Stanislas sera enchanté de nous voir : il retourne dire au roi que nous brûlons de venir lui faire notre cour : Stanislas recommande à madame de Boufflers de nous amener.

« Et en effet, nous allâmes passer à Lunéville toute l'année 1749. Il arriva tout le contraire de ce que voulait le révérend père : nous nous attachâmes à madame de Boufflers; et le jésuite eut deux femmes à combattre. » (*Ses Mémoires.*)

Cependant, tout en citant ce témoignage de Voltaire, je ne garantirais pas qu'il ne fît rien pour se ménager la faveur et l'appui du P. Menoux auprès de Stanislas. Ce qu'il y a de certain, c'est que, en 1754, il lui écrivait, en lui demandant ses bons offices : « Vous ne vous souvenez peut-être plus, mon révérend père, d'un homme qui se souviendra de vous toute sa vie... » Il lui parlait ensuite de sa prudence et de son esprit de conciliation.

Dans une autre lettre de 1760, il lui disait, entre autres choses : « Je suis très-fâché que votre palais de Nancy soit si loin de mes châteaux, car je serais fort aise de vous voir; nous avons l'un et l'autre d'excellent vin de Bourgogne, nous le boirions au lieu de disputer.

« Une dévote en colère disait à sa voisine : Je te casserai la tête

Ainsi vivait Saint-Lambert à la Cour de Lunéville, quand il eut l'occasion de venir à Paris. Ses vers qu'on louait, ses amitiés, qui l'honoraient, ses amours, qui ne lui nuisaient pas, la manière même dont son nom s'était trouvé mêlé à la mort de madame du Châtelet, l'appui du prince de Beauvau, la faveur de Voltaire, malgré un moment de dépit et d'irritation, tout le fit accueillir et rechercher de cette société d'esprits d'élite composée de philosophes, d'hommes de lettres, d'hommes du monde, de grands seigneurs et de femmes d'une rare distinction d'intelligence. Un serviteur du roi Stanislas devait être bien venu chez madame Geoffrin; un poëte, un partisan de la philosophie avait sa place marqué chez d'Holbach et Helvétius. Il devait être et il fut de toutes ces réunions, à peu de chose près les mêmes, dont les divers rendez-vous étaient la Chevrette, Sanois, le Moulin-Joli, Saint-Ouen et Fontenoy. Il ne pouvait rester étranger à celles de la rue Belle-Chasse. Mais peut-être après le prince de Beauvau, chez lequel il logeait pendant ses séjours à Paris, son commerce le plus intime, du moins parmi les philosophes, était-il avec Rousseau, Diderot et Grimm.

Ce fut dans ces cercles, mais chez madame d'Épinay, plus particulièrement, qu'il rencontra madame d'Houde-

avec ma marmite. — Qu'as-tu dans ta marmite? dit l'autre? — Un bon chapon, répondit la dévote. — Eh bien! mangeons-le ensemble, dit la bonne femme.

« Voilà comme on en devrait user. Vous êtes tous de grands fous, molinistes, jansénistes, encyclopédistes. Il n'y a que mon cher Menoux de sage; il est à son aise, bien logé et boit de bon vin. J'en fais autant; mais, étant plus libre que vous, je suis plus heureux. Il y a une tragédie anglaise qui commence par ces mots : *Mets de l'argent dans ta poche, et moque-toi du reste.* Cela n'est pas tragique, mais cela est fort sensé. Bonsoir. Ce monde-ci est une grande table où les gens d'esprit font bonne chère; les miettes sont pour les sots, et certainement vous êtes homme d'esprit. Je voudrais que vous m'aimassiez, car je vous aime. »

tot. Il avait quitté madame de Boufflers pour madame du Châtelet, qu'il avait perdue, on sait dans quelle circonstance; il s'attacha pour de longues années, jusqu'à sa mort, à madame d'Houdetot.

Les *Confessions* de Rousseau ont rendu la personne de madame d'Houdetot célèbre, et y ont même répandu une sorte de couleur romanesque qui explique comment elle a pu entrer pour quelque chose dans cette œuvre d'imagination, de rêverie et de raisonnement tout ensemble, moitié passion, moitié analyse, éloquente et déclamatoire tour à tour, dont le nom est la *Nouvelle Héloïse*. Or, on peut sans doute, d'après Rousseau, reconnaître dans *Julie* la belle-sœur de madame d'Epinay. Mais il ne faudrait cependant pas pour la plus parfaite ressemblance, s'en fier uniquement au portrait qu'il en a tracé, et si pour les grâces de l'esprit, le charme du caractère, l'agrément du commerce, l'attrait moral de cette jolie âme, comme l'appelle madame d'Epernay [1], il y a beaucoup de vrai dans cette peinture, il n'en est plus tout à fait de même quand il s'agit du visage, et on est un peu étonné, il faut l'avouer, quand à côté de ce qui se lit dans les *Confessions* on trouve ailleurs des traits tels que ceux-ci, que nous devons cependant à une main amie. Voici en effet comment madame Suard s'exprime dans ses *Essais de mémoires :* « Il n'est personne qui, ayant entendu parler de la passion de Rousseau pour madame d'Houdetot, ne s'attende à voir en elle une femme d'une figure aimable et intéressante. Mais il était impossible de ne pas éprouver l'étonnement le plus désagréable en la voyant pour la première fois. Elle louchait horriblement, et il était difficile d'apercevoir la personne sur laquelle s'arrêtaient ses regards. Ses traits étaient très-forts et dés-

1. Madame du Châtelet appelle aussi, dans une lettre, Helvétius une jolie âme.

agréables dans leur ensemble; mais l'habitude de la voir triomphait bientôt de ces premières impressions, en l'entendant produire, dans la conversation, l'imagination la plus vive, l'imagination la plus aimable, l'âme la plus douce et la plus bienveillante. Je me disais quelquefois en l'écoutant : Mon Dieu, qu'un joli visage irait bien à cet esprit-là. Elle n'était d'abord frappée que de ce qu'il y avait de beau et de bon dans les objets de l'art comme de la nature; elle découvrait le mérite des choses et des personnes avec une promptitude et une sagacité qui semblaient appartenir à l'instinct. On sait qu'elle faisait des vers aussi naturels que faciles et aimables. Il y avait peut-être plus de trait que de suite dans sa conversation; c'est qu'en ne paraissant pas manquer de fécondité dans les idées, elle ne parlait jamais d'un auteur, d'un tableau, d'une statue, qu'en reproduisant toujours les mêmes pensées, revêtues des mêmes expressions. C'était un jugement formé pour toujours..... Je ne pouvais accorder ces jugements toujours semblables avec une sensibilité naturelle et spontanée. Madame d'Houdetot, en citant quelquefois ce mot de Fontenelle, à la fin de sa vie : « Je suis Français, j'ai cent ans, et je n'ai pas à me reprocher d'avoir jamais donné le plus petit ridicule à la plus petite vertu » ; faisait aussi une confession aimable, quoique moins glorieuse; elle disait qu'en mourant elle n'aurait pas à se reprocher d'avoir donné le plus petit ridicule au plus petit plaisir; et sa vie en effet présente l'idée d'une personne qui voulait la remplir d'un sentiment non interrompu de jouissances[1]. »

1. Ce n'est pas seulement sur madame d'Houdetot que madame Suard ne s'accorde pas avec la tradition commune : c'est aussi sur d'Alembert, et quoique la version que je vais lui emprunter eût pu être mieux placée dans mon mémoire sur d'Alembert, auquel il se-

Il y a dans les *Anecdotes pour servir de suite aux mémoires de madame d'Épinay*, de madame la vicomtesse

rait d'ailleurs facile de la reporter, je n'en crois pas moins devoir la donner ici. Voici donc quelques détails sur la naissance et la première enfance de d'Alembert, assez différents de ceux qui ont cours d'ordinaire et que madame Suard déclare tenir de d'Alembert lui-même :

« Destouches, son père, militaire distingué, était le plus honnête homme du monde. Madame de Tencin était grosse de six mois, quand il reçut l'ordre de se rendre à la Martinique. Il recommanda l'enfant à la mère comme le bien le plus précieux pour lui. Mais à peine fut-elle accouchée, qu'elle le fit porter aux Enfants-trouvés. Destouches arriva six mois après la naissance de l'enfant, et à l'embarras où jeta la mère, la question qu'il lui fit, il déclara qu'il voulait savoir ce qu'il était devenu. Il ne perdit pas un moment pour aller s'assurer de la vie de l'enfant. On le lui montra, mais dans quel état! « M. d'Alembert m'a dit, ajoute madame Suard, que sa nourrice l'a reçu à six mois avec une tête pas plus grosse qu'une pomme, des mains comme des fuseaux, des doigts comme des aiguilles. Destouches l'emporta bien enveloppé dans son carrosse, et parcourut tout Paris pour lui trouver une nourrice. Aucune ne voulut se charger d'un enfant si chétif; enfin il arriva chez cette bonne madame Rousseau. . . . .
. . . . Après quelques autres détails, madame Suard dit encore que son père le voyait souvent chez cette brave femme, et s'amusait beaucoup de ses gentillesses, et bientôt de ses réparties, qui dès l'âge de cinq ans annonçaient une intelligence peu commune; il le mit en pension, et son maître était enchanté de son esprit. Un jour M. Destouches, qui en parlait sans cesse à madame de Tencin, obtint d'elle qu'elle l'accompagnerait à la pension. « Avouez, dit Destouches, qu'il eût été dommage que cet aimable enfant eût été abandonné. M. d'Alembert, qui avait alors sept ans, se souvenait parfaitement de cette visite et de la réponse de madame de Tencin, qui se leva à l'instant en disant : Partons, car je vois qu'il ne fait pas bon ici pour moi.

« M. Destouches, en mourant, laissa 1200 livres de rente à d'Alembert et le recommanda avec instance à sa famille, qui ne l'a jamais perdu de vue. » — Quand madame Suard a connu d'Alembert, il allait encore dîner avec le neveu et la nièce de son père, une fois par semaine; et c'est probablement à cette madame Destouches qu'il légua le portrait de Frédéric.

D'Alembert niait la scène qu'on lui prêtait avec madame de Tencin et madame Rousseau.

« Ah, dit-il à madame Suard, qui lui en parlait, jamais je ne me serais refusé aux embrassements d'une mère, qui m'aurait réclamé; il m'aurait été trop doux de la reconnaître. »

En mourant, madame de Tencin laissa tout son bien à Astruc, son

d'Allard un témoignage analogue à celui de madame Suard. « Ce sera, dit-elle, une consolation pour les femmes laides, d'apprendre que madame d'Houdetot, qui l'était beaucoup, a dû à son esprit et surtout à son charmant caractère, d'être si constamment et si parfaitement aimée; elle avait non-seulement la vue basse et les yeux ronds, comme le dit Rousseau, mais elle était extrêment louche, ce qui n'empêchait pas que son âme ne se peignît dans sa physionomie; son front était très-bas, son nez gros; la petite vérole avait laissé une teinte jaune dans tous ses creux, et les pores étaient marqués de brun; cela donnait un air sale à son teint, qui je crois, était beau avant sa maladie. »

On trouve aussi dans les mémoires de madame d'Epinay divers jugements sur madame d'Houdetot, qui ne sont pas à dédaigner. Ainsi l'on y voit que mademoiselle d'Ette, qui n'était guère favorable à personne, l'était cependant à cette dame et écrivait à son sujet : « Vous savez que la comtesse d'Houdetot est devenue très-aimable : son esprit s'est formé. Elle est bien un peu étourdie; mais elle est si naturellement honnête, que c'est un agrément pour une aussi jeune femme. Il ne tiendrait qu'à nous de la croire coquette, mais Emilie (madame d'Epinay) nous assure qu'il n'en est rien. »

Madame d'Epinay dit de son côté : « La comtesse d'Houdetot est venue hier me dire adieu. Que c'est une jolie âme, naïve, sensible et honnête! Elle est ivre de joie du départ de son mari, et vraiment elle si intéressante, que tout le monde en est heureux pour elle. » Et plus

médecin. On prétendait que c'était un fidéi-commis, et que le bien devait passer à d'Alembert. Mais celui-ci n'en a jamais rien cru, et il disait qu'elle aimait beaucoup Astruc, et que quant à lui il était bien sûr qu'elle n'avait pas plus pensé à lui, à sa mort, que pendant sa vie.

loin : « La comtesse d'Houdetot est venue hier souper avec nous; le marquis de Saint-Lambert était avec elle; il venait m'apprendre son départ pour l'armée. Madame d'Houdetot en est désespérée; elle ne s'attendait pas à cette séparation. Elle ne se possède pas et laisse voir sa douleur avec une franchise au fond très-estimable, mais cependant embarrassante pour ceux qui s'intéressent à elle..... Mon Dieu! que j'ai d'impatience de voir dix ans de plus sur la tête de cette femme. Si elle pouvait acquérir un peu de modération, ce serait un ange. »

Il faut ajouter que *Mimi*, comme on continuait à l'appeler de son nom d'enfance dans sa famille, et comme l'appelle madame d'Épinay, fut proposée, présentée et mariée au comte d'Houdetot, presque sans s'en apercevoir; que le comte, quoique jeune, était peu gracieux de sa personne, laid comme un diable, dit madame d'Épinay, et de plus joueur et peu avancé dans le service; qu'il n'était pas heureux même dans ses bonnes intentions, et dans ses soins auprès de sa jeune femme; que l'harmonie, qui ne s'établit jamais bien entre eux, cessa bientôt tout à fait; et qu'elle, toujours aussi vive, aussi enfant, aussi gaie, aussi distraite, aussi bonne, acquérant tous les jours des goûts nouveaux et n'en perdant aucun, rencontra dans le monde qu'elle fréquentait, un homme mieux fait pour la captiver, et qui en effet s'empara si bien de son esprit et de son cœur, qu'elle ne vit et n'entendit plus que par lui. Cet homme était Saint-Lambert.

La biographie, pas plus que l'histoire, ne s'écrit sans témoignages. Je ne crains donc pas de les multiplier, surtout quand ils portent leur intérêt avec eux. C'est la meilleure manière, en les plaçant à propos, de faire connaître les personnes et les mœurs. Je m'adresse donc encore à madame Suard, qui en même temps que de madame

d'Houdetot, parle aussi de Saint-Lambert; voici en quels termes : « Il ne plaisait dans la société qu'à ceux qui lui plaisaient à lui-même ; il avait pour tout ce qui lui était indifférent une politesse froide qu'on pouvait quelquefois confondre avec le dédain; mais quand il recevait ses amis dans sa jolie solitude d'Eau-Bonne, près de Sanois (maison de madame d'Houdetot où il était le plus souvent), on ne pouvait être plus animé et plus aimable. » Marmontel s'exprime à peu près dans le même sens : « il avait, dit-il, le tour d'esprit élégant et fin, qu'on remarque dans ses ouvrages ; sans être naturellement gai, il s'animait de la gaieté des autres, et dans un entretien philosophique et littéraire, personne ne causait avec une raison plus sérieuse et un goût plus exquis; ce goût était celui de la petite Cour de Lunéville, où il avait vécu et dont il conservait le ton. » Il dit encore, en parlant de lui et de madame d'Houdetot: « Quel était le charme d'une société, où l'esprit, le goût, l'amour des lettres, toutes les qualités du cœur les plus essentielles et les plus désirables attiraient leurs amis soit auprès du sage d'Eau-Bonne, soit dans l'agréable retraite de la Sévigné de Sanois ! Jamais deux esprits, deux âmes, n'ont formé un plus parfait accord de sentiment et de pensée; mais ils se ressemblaient surtout par un aimable empressement à bien recevoir leurs amis : politesse à la fois libre, aisée et affectueuse; politesse d'un goût exquis, qui venait du cœur et qui allait au cœur. »

Mais il faut tout entendre, et à côté des jugements favorables accueillir aussi ceux qui le sont moins, et qui, sans détruire les premiers, peuvent cependant plus ou moins les modifier. Ainsi Diderot dit bien de Saint-Lambert: « Si l'on peut être un plus grand poëte, on ne peut être un plus honnête homme, et il n'y a personne qui ne voulût l'avoir pour ami; mais il dit aussi qu'il lui

trouve avec lui le ton de la protection plutôt que de l'amitié ; » et Grimm de son côté en parle en ces termes : « M. de Saint-Lambert est un homme d'esprit ; mais son commerce est triste, et d'une aridité et d'une sécheresse singulières. Je crois que son talent le plus décidé l'aurait porté à être caustique et mordant, s'il avait voulu s'y laisser aller ; mais il ne s'est jamais permis la satire dans ses écrits ;... » et insistant sur cette espèce de froideur qu'il portait dans ses relations, il ajoute : « Diderot, qui a de l'onction pour dix et qui en répand sur tout ce qui l'approche, ne s'aperçoit pas de ce défaut. » Ce défaut, un homme, des paroles duquel il ne faut pas tenir même compte, mais qu'il faut cependant écouter, parce qu'il répète au moins une partie de ce qui se dit autour de lui, Collé le note à son tour, et l'aggrave même plus que de raison, par malveillance ou médisance; selon lui, « Saint-Lambert était loin d'être avec ses supérieurs ce qu'il était avec ceux qu'il regardait comme ses inférieurs. Courtisan avec Stanislas, il le favorisait de ses madrigaux ; et dans le monde il ne se soutenait que par sa servilité auprès des grands. » A mon sens, la vérité n'est pas là, elle est plutôt dans l'opinion de Diderot et de Grimm, et peut-être mieux encore dans celle de Marmontel et de madame Suard. Mais il faut au moins en conclure qu'il y avait dans le caractère de Saint-Lambert un trait, une nuance sur laquelle il était facile de se tromper, et qui, pour peu qu'on se méprît, ne plaisait pas.

Madame d'Houdetot et Saint-Lambert étaient deux âmes qui se ressemblaient bien peu, et qui cependant malgré leurs différences, ou peut-être même à cause de leurs contrastes, se convenaient parfaitement. Il le fallait bien, puisqu'ils s'aimèrent de cet amour sincère et profond qui résista au temps aussi bien qu'à l'épreuve des

fausses et irrégulières relations, où ils s'étaient engagés. Madame d'Houdetot portait dans ce sentiment cette vivacité, cette grâce naïve, cet abandon de cœur, ce charme d'esprit et d'imagination, et aussi cette honnêteté, en dehors du devoir, si l'on peut ainsi le dire, qui lui attiraient les sympathies et ne lui ôtaient pas les respects ; Saint-Lambert, de son côté, cette expérience des passions, ce calme, cette modération et cette constance qui n'excluaient d'ailleurs ni le dévoûment, ni même une certaine chaleur, et qui, aux yeux d'un monde accoutumé et facile à ces sortes d'unions, prenaient la couleur de la décence, et finirent par en obtenir une sorte de consécration.

Il avait écrit dans une de ses épîtres, l'épître à Chloé :

« . . . . . . , les cœurs de nos mères
« Ne goûtaient qu'en tremblant le bonheur de sentir.
« De ce siècle poli les lois sont moins sévères ;
« L'amour à ses côtés n'a pas le repentir.
« Nous rions aujourd'hui de ces prudes sublimes,
« Qu'effarouche un amant, qui gênent leurs désirs ;
« Et ces plaisirs si doux, dont tu te fais des crimes,
« Dès qu'on les a goûtés ne sont que des plaisirs. »

Ce n'était pas à madame d'Houdetot qu'il adressait ces vers ; mais il y exprimait des maximes fort agréées de la société dans laquelle ils vivaient tous deux, et qui n'en tirait certes aucun motif de leur refuser son indulgence et même une disposition plus favorable.

Saint-Lambert et madame d'Houdetot étaient l'un à l'égard de l'autre dans ces sentiments et ce commerce, quand le premier, qui avait vendu sa charge de capitaine des gardes Lorraines, pour entrer comme colonel au service de France, eut à faire sous M. de Soubise, son ami, la campagne de Hanovre en 1757. Madame d'Houdetot, comme on l'a vu, en fut d'abord désespérée ; mais elle ne le fut pas sans retour. C'était une âme qui aimait à se

consoler, et qui, sans distraire son cœur, laissait volontiers se divertir son esprit, et Rousseau fut l'occasion et l'objet de l'une de ces diversions ; mais il ne le fut pas d'autre chose.

« On ne peut croire, dit madame d'Épinay, en touchant à ce sujet, une fille jalouse, bête, bavarde et menteuse (il s'agit de la Thérèse de Rousseau), qui accuse une femme, que nous connaissons pour étourdie, mais franche, honnête, très-honnête, sincère et bonne au suprême degré, et on aime mieux penser que Rousseau s'est tourné la tête tout seul, sans être aidé de personne, que de supposer que madame d'Houdetot s'est réveillée un beau matin coquette et corrompue. »

Mais voici ce qui arriva, poursuit-elle : « Prévenue comme elle l'était de la vertu de notre ermite, elle ne vit en lui qu'un ami, qu'un confident, qu'un consolateur, qu'un guide, et elle ne fut que par son inadvertance dans le mal qu'elle fit. Dans ces promenades solitaires, elle n'avait certainement pour but que de métaphysiquer (c'est toujours madame d'Épinay qui parle) sur la morale, la vertu, l'amour et l'amitié. Si Rousseau en eut un autre, la comtesse n'en vit rien, et s'il s'expliqua de manière à ne pas pouvoir laisser de doute, elle sera tombée des nues et aura fait tout ce qu'elle aura pu pour le ramener. »

C'est au reste un témoignage, peut-on ajouter après madame d'Épinay, que Rousseau lui-même lui rend ; mais il faut convenir qu'avec une imagination telle que la sienne, il y avait d'abord de quoi s'y tromper ; il s'y trompa en effet. Il rêva d'une passion qu'il crut un moment partagée, mais qui ne le fut jamais, et il en garda et on lui en garda si mal le secret, qu'il finit par y avoir un éclat, où tout le monde fut un peu mêlé, madame d'Épinay, Grimm, Diderot, Diderot surtout, qui intervint

pour sermonner et conseiller Rousseau à sa manière. Saint-Lambert fut du tout instruit; madame d'Houdetot elle-même lui en écrivit; Rousseau aussi lui en écrivit poussé par Diderot; mais incapable dans sa folle ivresse et son intraitable orgueil de se conduire, et de se laisser conduire convenablement, il en vint, de fausses démarches en fausses démarches, à provoquer ce mot cependant bien dur de Saint-Lambert, à propos d'une lettre qu'il en avait reçue : « On n'y répond que par des coups de bâton. »

Il faut supposer néanmoins que Saint-Lambert n'abusa pas trop de ses avantages sur cette pauvre et étrange âme et ne la maltraita pas trop, puisque, par exception, il est le seul du parti philosophique, qui soit jusqu'à la fin loué et honoré dans les *Confessions*, à ce point même qu'après les premières explications qui eurent lieu entre eux, Rousseau trouva qu'il s'était conduit en honnête homme et en homme judicieux. « Comme j'étais le seul coupable, dit-il, je fus aussi le seul puni et même avec indulgence. Il me traita durement, mais amicalement, et je vis que j'avais perdu quelque chose dans son estime, mais non dans son amitié. » Ailleurs il dit encore : « Saint-Lambert continua à m'écrire avec la même amitié et vint même me voir plus d'une fois. Enfin il écrit à madame d'Houdetot : Vous fûtes après Saint-Lambert le dernier attachement de mon cœur ; vous n'en sortirez ni l'un ni l'autre. »

Mais la vie de Saint-Lambert ne fut pas uniquement occupée d'incidents de ce genre, et les lettres aussi y eurent leur part, surtout quand, pour mieux s'y livrer, il résolut de renoncer aux armes ; ce qui eut lieu vers cette époque, alors que revenu malade et souffrant de la campagne de Hanovre, et sans grand goût d'ailleurs pour un métier qui n'avait rien alors en France de bien engageant, et ne s'y mêlait guère qu'à des fautes et à des revers (on

se rappelle à ce sujet le mot de Frédéric), il se retira du service et se donna tout entier à ses études de choix et à la société de ses amis.

Jusque-là il n'était guère connu que par quelques pièces de poésie légère, des fragments de son *Poëme des Saisons* et des contes. Mais bientôt admis au nombre des encyclopédistes, il composa différents articles pour leur dictionnaire, et Voltaire écrivait de lui en cette occasion : « Il fait des vers mieux que Chapelle et n'en a pas moins approfondi ce qui regarde les armes. » Mais il ne traitait pas seulement les questions d'art militaire, il s'occupait aussi de celles qui avaient rapport au *luxe*, à *l'intérêt de l'argent*, à la *législation* et au *gouvernement*. Il travaillait également à des *Mémoires* sur la vie de Bolingbroke, et il achevait, retouchait, corrigeait, modifiait son poëme, qui ne parut toutefois qu'en 1769.

C'était son premier ouvrage de longue haleine.

Avant d'en dire quelques mots au seul point de vue qui nous intéresse ici, celui de l'histoire de la philosophie, je rapporterai en abrégé les principaux jugements auxquels il donna lieu.

Le plus favorable est sans contredit celui de Voltaire. Mais on se l'explique. Voltaire aimait Saint-Lambert même après l'événement qui eût pu les diviser ou du moins les refroidir; il l'aimait pour la manière dont il était honoré, loué et flatté par lui; il le laissait assez voir quand, faisant allusion à ces vers :

« Du plus grand de nos rois le chantre harmonieux
« Remplirait seul mes jours d'instants délicieux.
« Vainqueur des deux rivaux qui régnaient sur la scène
« D'un poignard plus tranchant il arme Melpomène ;
« De la crédule histoire il montre les erreurs ;
« Il peint de tous les temps les esprits et les mœurs.
« Que n'a-t-il point tenté dans sa carrière immense?
« Lui seul réunit tout : la force et l'abondance,

« Le goût, le sentiment, la grâce, la gaîté.
« Le premier de son siècle, il l'eût encore été
« Au siècle de Léon, d'Auguste et d'Alexandre.
« Je ne puis, hélas! ni le voir, ni l'entendre;
« Perdu pour ses amis, il vit pour l'univers;
« Nous pleurons son absence, en répétant ses vers;

il le laissait, dis-je, assez voir, quand il lui écrivait, tout en assurant qu'il ne rendait pas éloge pour éloge : « Votre quatrième chant qui paraît fournir le moins est celui qui rend le plus; je ne crains pas d'être aveuglé par la reconnaissance extrême que je vous dois; il m'a charmé indépendamment de la générosité courageuse avec laquelle vous parlez d'un homme si longtemps persécuté par ceux qui se disent gens de lettres. »

Il loue d'ailleurs en mainte occasion le *Poëme des Saisons*. Il trouve « que cet ouvrage, joint au mérite de la difficulté vaincue, la richesse de la poésie et les beautés du sentiment. » Il écrit encore à Saint-Lambert : « Je reçus hier matin, Monsieur, le présent dont vous m'avez honoré et vous vous doutez bien à quoi j'ai passé ma journée. Il y a bien longtemps que je n'ai goûté un plaisir plus pur et plus vrai. J'avais quelques droits dans vos bontés comme confrère dans un art très-difficile, comme votre ancien ami et comme agriculteur. Vous avez beaucoup d'admirateurs, mais je me flatte d'avoir senti le charme de vos vers; les grands plaisirs, dans tous les arts ne sont que pour les connaisseurs. »

Et dans une autre lettre : « de la coquetterie, non par Dieu, mon cher confrère ou mon cher successeur; ma franchise suissesse n'a ni rouge ni mouches. Quand je vous dis que votre ouvrage est le meilleur qu'on ait fait depuis 50 ans, je vous dis vrai. Quelques personnes vous reprochent un peu trop de flots d'azur, quelques répétitions, quelques longueurs et souhaiteraient dans les premiers chants des épisodes plus frappants...... Mais soyez

très-certain que votre ouvrage est le seul de notre siècle qui passera à la postérité, parce que le fond en est utile, parce que tout y est vrai, parce qu'il y brille presque partout une poésie charmante, qu'il y a une imagination toujours renaissante dans l'expression. » Voltaire va même jusqu'à dire à la fin de son *Précis* du siècle de Louis XV : « La France serait sans gloire dans ce genre, sans un petit nombre d'ouvrages de génie, tels que le *Poëme des Quatre-Saisons.* »

Je ne citerai pas, à côté de celle de Voltaire, l'opinion également favorable de La Harpe et de Suard, mais je rapporterai les paroles de Palissot, qui ne le sont pas moins, ce qui étonnera peut-être de sa part ; car il n'est guère l'ami des philosophes ; mais il s'adoucit en faveur de Saint-Lambert, sans doute à cause de son titre de compatriote, quoiqu'il s'en défende :

« Ce n'est pas, dit-il, l'ouvrage d'une main vulgaire. On y trouve des détails très-heureux, des peintures neuves, et il est en général écrit avec beaucoup d'élégance. C'était une intention très-louable que de tâcher d'inspirer aux propriétaires opulents le désir d'habiter leurs terres, pour y répandre la prospérité par leur présence et pour s'y procurer un bonheur digne de l'homme, en soulageant les misères des cultivateurs. » Toutefois Palissot blâme Saint-Lambert d'avoir élevé Voltaire aux dépens de Racine ; il lui reproche aussi d'avoir tenté d'armer l'autorité contre une critique modérée de son poëme. « Cette sensibilité ombrageuse, dit-il, et ces moyens violents n'étaient ni d'un homme supérieur, ni d'un homme. » Il fait ici allusion à la lettre de cachet obtenue par Saint-Lambert contre Clément pour le faire mettre à la Bastille, à cause des *réflexions* qu'il avait publiées sur son ouvrage.

C'était, en effet, en agir fort cavalièrement avec un

homme de lettres; et quoique certes on ne puisse approuver le genre d'attaques que s'était permis Clément, on ne saurait qu'applaudir aux éloquentes réclamations que fit entendre Rousseau, en cette circonstance, et au succès qu'il obtint, puisque presque aussitôt on mit un terme à cette dure et arbitraire mesure.

On n'ignore pas du reste ce qui avait particulièrement excité le ressentiment de Saint-Lambert : Clément, après plus d'une observation assez acerbe, mais jusque-là plus littéraire que personnelle, touchant au travers qu'il lui reproche de se mettre trop en scène lui et la personne, à laquelle il s'adresse sous le nom de Doris (ce nom, il l'avait donné dans d'autres poésies à madame de Boufflers; mais on pense que c'était à madame d'Houtetot qu'il l'appliquait dans le *Poëme des Saisons*); il s'exprimait ainsi : « S'il ne s'occupe aucunement de sa patrie (à la différence du poëte de Mantoue), en revanche il s'occupe continuellement de lui-même, ce qui n'est pas moins philosophique; car à force d'aimer tout l'univers, il arrive qu'il ne voit que lui, qu'il n'aime que lui; il semble que toute la nature ne soit faite que pour M. de Saint-Lambert et qu'il ne la veuille peindre que pour lui et sa Doris. C'est un monologue perpétuel au premier chant; car la Doris ne répond pas un mot. Il est bien dommage que Virgile n'ait pas eu aussi une Doris, à qui il eût pu enseigner les préceptes de l'agriculture et pour laquelle il eût fait un poëme; mais Virgile ne connaissait pas cette fleur de galanterie, il aurait eu peur qu'on se fût moqué de lui, s'il eût sans cesse parlé à sa maîtresse dans un poëme sérieux, fait pour être utile à tout le monde. On lui aurait dit : Aimez votre maîtresse, à la bonne heure; mais elle n'a que faire ici. C'est à nous qu'il faut parler, ou bien nous vous laisserons avec elle;

car rien n'est plus ennuyeux, pour un tiers, que deux amoureux qui ne sont qu'à eux. »

On le voit, Clément cherche à blesser ici l'homme autant au moins que le poëte, et on conçoit le dépit du gentilhomme et du galant homme, qui se trouve, à propos de vers, tourné en ridicule dans sa personne et celle de la femme à laquelle l'unissait un sentiment qu'il était de son honneur de faire respecter. Toutefois, il y a loin de là à la détermination de recourir au pouvoir pour venger une injure qui n'était pas, après tout une affaire d'état [1].

Grimm et Diderot, quoique sévères aussi, sont beaucoup plus mesurés, et même au fond assez bienveillants dans leurs critiques ; surtout ils ne manquent pas d'égards envers l'homme.

Grimm se borne à dire, en annonçant le poëme, qu'on l'attendait depuis quinze ou vingt ans (1769), et que les amis de l'auteur ont craint qu'à force de le corriger on ne le fatiguât, et qu'il semble aujourd'hui que ce malheur est arrivé.

1. Clément se vengea à son tour de son emprisonnement à Bastille, par cette épigramme :

« Pour avoir dit que tes vers sans génie
« M'assoupissaient par leur monotonie,
« Froid Saint-Lambert, je me vois séquestré.
« Si tu voulais me punir à ton gré,
« Point ne fallait me laisser ton poëme :
« Lui seul me rend mes chagrins moins amers,
« Car de mes maux le remède suprême,
« C'est le sommeil....... je le dois à tes vers. »

Une autre épigramme, que s'attira aussi l'auteur du *Poëme des Saisons*, fut celle de Gilbert, à propos de ces vers de Voltaire :

« Chantre des vrais plaisirs, harmonieux émule
« Du pasteur de Mantoue et du tendre Tibulle.

Gilbert dit :

« Saint-Lambert, noble auteur, dont la muse pédante
« Fait des vers vantés par Voltaire qu'il vante. »

Quant à Diderot, il commence par déclarer qu'il a lu et relu l'ouvrage, et que, quoique le ton de Saint-Lambert soit pour lui plutôt celui de la protection que de l'amitié, il ne s'en croit pas moins obligé d'en parler avec impartialité. Puis, après un examen très-détaillé, il résume ainsi son jugement : « M. de Saint-Lambert est instruit? me direz-vous. — Plus que beaucoup de littérateurs, mais un peu moins qu'il ne croit l'être. — Il sait sa langue ? à merveille. — Il pense ? j'en conviens. — Il sent? assurément. — Il possède le talent des vers? comme peu d'hommes. — Il a de l'oreille? mais oui. — Il est harmonieux? toujours. — Que lui manque-t-il donc pour être un poëte? — Ce qui lui manque? c'est une âme qui se tourmente, un esprit violent, une imagination bouillante, une lyre qui ait plus de cordes; la sienne n'en a pas assez. » . . . . . . — « Le vice irremédiable de son poëme, c'est le défaut de verve et d'invention. Aussi, après un grand éclat à son apparition, il semble maintenant tomber dans l'oubli. Ses pièces fugitives, au contraire, sont pleines de vie et de passion » ; et Diderot termine par ces mots : « Voilà ce que je pense de l'ouvrage de M. de Saint-Lambert; sera-t-il satisfait de ce jugement? Je ne le crois pas, et pourquoi? C'est qu'entre tous les hommes de lettres, c'est une des peaux les plus sensibles; sans compter que l'auteur en use avec la critique comme nous en usons tous avec la nature : lorsqu'elle nous fait du bien, elle ne fait que son devoir, mais nous ne lui pardonnons jamais le mal. »

Mais une personne qui parle et fait parler du *Poëme des Saisons* en termes véritablement durs et même amers, c'est madame du Deffand; il est vrai que c'est dans le secret de la correspondance, mais ce secret était plutôt fait pour être publié que gardé. Elle écrit à Horace Walpole : « Ce Saint-Lambert est un esprit froid, fade et

faux. Il croit regorger d'idées, et c'est la stérilité même. Sans les oiseaux, les ruisseaux, les ormeaux et leurs rameaux, il aurait bien peu de chose à dire ; en un mot, je ne vous l'enverrai pas, c'est assez de l'ennui de mes lettres, sans y ajouter les œuvres des encyclopédistes. » (On reconnaît à ce trait celle que les encyclopédistes et Saint-Lambert, comme les autres à la suite de d'Alembert, avaient quittée, au jour de la rupture, pour se réunir chez mademoiselle de l'Espinasse.) « Quelqu'un qu'on ne m'a pu nommer, poursuit-elle, disait qu'ils poussaient l'orgueil jusqu'à croire qu'ils avaient inventé l'athéisme. »

Provoqué par ces paroles, Horace Walpole répond à peu près sur le même ton : « Ah ! que vous en parlez avec justesse ! écrit-il ; le plat ouvrage ! point de suite, point d'imagination ; une philosophie froide et déplacée ; un berger et une bergère qui reviennent à tous moments ; des apostrophes sans cesse, tantôt au bon Dieu, tantôt à Bacchus... En un mot, c'est l'Arcadie encyclopédique. L'on voit des pasteurs, le dictionnaire à la main, qui cherchent l'article *tonnerre*, pour entendre ce qu'ils disent d'une tempête. Peut-on aimer les éléments de la physique rimés ? »

Je n'ai pas à disserter, pour mon compte, du *Poëme des Saisons*. Il ne rentre que d'une manière indirecte dans le sujet de cette étude. Mais si j'avais à le juger dans les principaux de ses défauts, comme aussi de ses qualités, je croirais pouvoir dire, sous forme de justice sommaire, qu'on y sent trop, en effet, cette espèce de fatigue, de froideur et de langueur qui lui ont été reprochées ; qu'on ne peut s'empêcher d'y remarquer des répétitions, des longueurs, l'abus des descriptions et des explications scientifiques, et surtout l'absence de composition et d'invention. Mais en même temps j'ajouterais qu'il y règne un sentiment et un amour de la nature, un

désir de ramener à elle l'homme des cités et de le purifier par ce retour; qu'il s'y rencontre des tableaux et des traits, ainsi que nombre de vers bien tournés, qui expliquent la part de légitime succès qu'il a d'abord obtenue et qu'il a même conservée, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours.

Ce que je dois y rechercher, en vue du *Catéchisme*, principal objet de ce mémoire, c'est l'espèce de philosophie qui s'y rencontre par pensées éparses et sous ombre de poésie.

Lucrèce aussi et Virgile ont philosophé de la nature. Mais avec quelle force, avec quelle grandeur, avec quelle majesté triste et grave l'a fait l'un dans son épicuréisme; avec quelle élévation, quelle grâce, quelle facile et simple abondance l'a fait l'autre dans son stoïcisme adouci! Il n'y a pas à leur comparer sous ce rapport Saint-Lambert, qui ne se distingue que par une certaine netteté dans l'expression d'un sensualisme bienveillant et modéré, dont paraissent empreints quelques-uns de ses vers.

Mais, à le considérer en lui-même, voici l'espèce de doctrine dont on trouve çà et là des traces dans son œuvre. Il débute par une invocation à Dieu; mais ce Dieu n'est pour lui que celui du monde physique.

« Celui qui de l'espace a peuplé les déserts
« Et de soleils sans nombre éclairé l'univers. »

Ce Dieu cependant est bon, mais il l'est à sa manière, et par les seuls attributs que révèle en lui la nature :

« Grand Dieu! tu as donné les fruits et les moissons,
« Et l'amour et l'hymen, ces premiers de tes dons.
. . . .

Nous lui devons un culte; mais quel culte? Celui de la sensation, si on peut ainsi le dire:

« Jouir, c'est l'honorer; jouissons, il l'ordonne.

Aussi le poëte, qui est comme son prêtre,

« Chante-t-il les plaisirs et le Dieu qui les donne. »

Et commentant à ce propos le mot de Bernier, qui disait que la privation d'un plaisir innocent est un très-grand péché, il s'écrie :

« Je veux que mes plaisirs m'inspirent des vertus.
« O Dieu, par qui je suis, je sens, j'aime et je pense,
« Reçois l'hommage pur de ma reconnaissance.
« Oui, l'arbitre éternel des êtres et du temps,
« Réserve des plaisirs à nos derniers instants [1]. »

Telle est donc l'espèce de philosophie qui perce dans le *Poëme des Saisons*, et qu'un passage d'une des fables orientales de l'auteur, le *Voyage à la Mecque*, résume assez exactement : « Si tu n'aimes pas le plaisir, dit, dans cette fable, à un Saint chagrin un homme qui prend la vie plus doucement, quel motif as-tu de faire le bien? Vois ces campagnes, ces cieux, ces mers; qu'est-ce que le monde? L'ouvrage d'un Dieu bon. Quel hommage exige de toi sa bonté? Ton plaisir et une action de grâce. Quel devoir t'impose-t-elle? Le plaisir, en te disant : Jouir, voilà la sagesse; faire jouir ; voilà la vertu. »

Je n'ai pas besoin d'ajouter que la même doctrine, moins contenue, moins réservée, se produit avec plus de liberté, on peut même dire avec licence, dans plusieurs des pièces fugitives, des contes et des fables de Saint-Lambert. Je citerai en particulier, parmi les pre-

1. Cette même philosophie perce encore dans quelques vers détachés et dans son application à l'art. C'est ainsi qu'il dit :

« Le beau ne plaît qu'un jour, si le beau n'est utile.

Et ailleurs :

« Ce terrain plus orné, plus riche et plus fertile,
« Ne présente le beau qu'à côté de l'utile. »

mières, celles qui ont pour titre : *Pygmalion*, *épître à Chloé*, et le *Matin et le soir*, et parmi les seconds le conte des *Deux Amis*, où il se permet des développements et des peintures qui semblent un bien étrange accompagnement donné à l'œuvre d'un *Catéchisme*.

Un an après la publication de son poëme, en 1770, il fut élu membre de l'Académie française. Il y remplaça l'abbé Trublet, que, dans son discours de réception, il loua médiocrement, réservant ses éloges particulièrement pour Voltaire, Montesquieu, d'Alembert, Thomas et Condillac, mais affectant d'oublier Buffon, qui avait bien cependant quelque droit à n'être pas négligé. « Le nouvel académicien, dit à ce propos Grimm, a fait son service d'encensoir à merveille, et il n'y a point d'habitué de paroisse qui sache mieux lancer le sien vers le porteur du Saint-Sacrement................. Mais je ne sais par quelle fatalité il a oublié M. de Buffon, qui ne laisse pas que d'être un des quarante, et je suis tenté de faire comme cet officier gascon qui, revenant du palais, où il avait monté la garde pour une séance de Louis XV au parlement, s'arrêta sur le Pont-Neuf, devant la statue d'Henri IV, et dit à sa troupe. « Mes amis, saluons celui-ci ; il en vaut bien un autre. »

Du reste, Saint-Lambert terminait son discours par une apologie de la philosophie, qu'il défendait du reproche d'irréligion, sans trop s'embarrasser de ce que ses amis et lui écrivaient pour le public ou disaient entre eux dans un sens un peu différent. On n'a qu'à lire à cet égard, et en ce qui le touche principalement, les *Mémoires* de madame d'Epinay [1]. Aussi, Grimm remarque-t-il encore « que, comme on appelle point d'orgue et *cadenza* la sortie formelle que les évêques et tous les

1. J'aurai l'occasion d'en donner quelques extraits plus loin.

prédicateurs font depuis quelque temps contre les philosophes, les philosophes, de leur côté, commencent à avoir également leur point d'orgue, et qu'il n'y a pas de discours prononcé à l'Académie sans réclamation contre le point d'orgue des prêtres. »

Saint-Lambert, qui avait des amis à l'Académie, et qui surtout, quelques mois après sa réception, eut le bonheur d'y voir entrer le prince de Beauvau, ne tarda pas à s'y faire un crédit qu'il employa en faveur de plus d'un candidat; c'est ainsi qu'il fut pour beaucoup dans l'élection de La Harpe et de Suard. Il fut par la même raison fréquemment chargé de porter la parole au nom de la compagnie; mais ce ne fut pas toujours sans être exposé à certaines protestations, qu'il n'avait pas prévues; comme quand, en 1785, lisant des réflexions sur le véritable objet des éloges que l'Académie proposait au concours, et traçant une espèce de plan de celui de saint Louis, qui était le sujet de l'année, il fut amené à dire, en parlant de l'administration de ce prince, qu'il avait entre autres réformes, détruit l'abus qui s'était introduit dans les tribunaux de justice, de partager quelquefois les dépouilles de ceux qui étaient condamnés. Alors un membre de l'Académie, M. Séguier, avocat-général au Parlement, se leva à la fin du discours et l'interpella publiquement pour lui faire remarquer que, sous le nom de tribunaux de justice, il n'avait sans doute entendu que les commissions et non les parlements, qui dans aucun cas ne s'étaient rendus coupables de cette forfaiture. Saint-Lambert garda le silence; seulement, après la séance, il dit : « Il n'a tenu à rien que je lui aie répondu : il y a des temps où tout est corruption, comme du temps de la fronde tout était faction. » Quant à l'Académie, elle ne put entendre sans chagrin l'un de ses membres contredire ainsi l'orateur qui la présidait; ce qui lui parut

un scandale, contraire à l'usage et au respect, auquel a droit un corps, de la part de chacun de ses membres.

En 1786, Saint-Lambert recevait Guibert. Sa réponse était sage et tempérée; il avait suffisamment loué l'auteur de l'*Essai sur la tactique*, du livre sur l'*Ordre profond* et l'*Ordre mince*, mais un peu moins celui du *connétable de Bourbon* et *des Gracques*. Guibert le trouva fort mauvais, et le maréchal de Broglie plus mauvais encore, que le directeur de l'Académie eût pris la liberté de décider contre lui en faveur de son nouveau confrère. Saint-Lambert, du reste, fit droit à cette dernière réclamation, en supprimant ce passage dans son discours imprimé. Le roi de Prusse avait dit aussi de son côté, en parlant de l'*Essai sur la tactique*: » Il n'y a que M. de Saint-Lambert cité comme garant du mérite de l'ouvrage, mais il n'y a pas grand mal à faire un mauvais livre à 24 ans. »

En 1788, il recevait Vicq d'Azyr, et cette fois, en répondant au récipiendaire, dont le discours tout entier roulait sur Buffon, il ne pouvait lui-même se taire sur un tel sujet. Il en parla en bons termes. Pour caractériser la manière d'écrire de Buffon, il dit : « Ce sont toujours de grandes choses exposées avec simplicité.... L'envie a voulu y voir de la parure; il n'y a que de la beauté. » Il définit le jardin du roi et le cabinet d'histoire naturelle, une bibliothèque immense qui nous instruit toujours et ne peut jamais nous tromper. « Aristote, ajouta-t-il, et ce fut le dernier trait de sa réponse, pour rassembler sous ses yeux les productions de la nature, avait eu besoin qu'Alexandre fît la conquête du monde; pour rassembler un plus grand nombre des mêmes productions, que fallut-il à M. de Buffon? sa gloire. »

Quelque fréquentes que fussent depuis un certain temps les séances à l'Académie, elles n'en étaient pas

moins suivies. En 1789, celle où fut reçu le chevalier de Boufflers, fut des plus nombreuses et des plus brillantes. C'était encore Saint-Lambert qui était chargé de le recevoir, et il le fit avec beaucoup de tact et de justesse. Voici comment il caractérisait son talent : la finesse de l'esprit, l'enjouement, je ne sais quoi de hardi, qui ne l'est point trop, des traits qui excitent la surprise et ne paraissent pas extraordinaires, le talent de saisir dans le moment et les circonstances, ce qu'il y a de plus agréable, voilà le caractére de vos pièces fugitives : elles ne rappellent aucun des modèles et les égalent sans leur ressembler. »

On le voit, Saint-Lambert avait assez souvent à faire, comme directeur, les honneurs des séances académiques. Ce qui le désignait pour cette charge n'était cependant ni l'éclat de ses discours, ni surtout sa manière de les prononcer, qui était ingrate et pénible; mais c'était l'espéce de faveur que lui conciliaient ses relations, ses amitiés, sa personne, son attachement aux lettres et à la philosophie, la mesure qu'il portait dans ses paroles et dans ses actes. Ce qu'on aimait en lui, c'était le sage d'Eau-Bonne, ainsi que l'appelle Marmontel, qui, constant dans ses opinions comme dans ses affections, savait faire respecter les unes comme les autres, et montrer, selon l'expression d'un autre de ses amis, tout ce que l'usage du monde peut ajouter au mérite d'un homme de lettres : c'était l'homme qui, d'une politesse un peu froide, et peut-être même un peu dédaigneuse avec les indifférents, était on ne peut plus empressé et aimable avec ses amis, particuliérement, quand il les recevait, et leur donnait l'hospitalité dans sa jolie retraite des champs. Voilà ce qui faisait de Saint-Lambert un membre honoré et accrédité de l'Académie.

J'ai déjà et peut-être un peu longuement parlé de sa

liaison avec madame d'Houdetot; il faut cependant que j'y revienne encore pour dire que vers la fin surtout, sans se refroidir ni varier dans son attachement, il n'y conserva pas toujours la même aménité et la même égalité d'humeur; qu'il y mêla même parfois quelque chose d'un peu grondeur et d'assez bizarrement jaloux. Ce n'était pas du reste au sujet d'un passé qui ne l'avait jamais beaucoup ému, qu'il se montrait inquiet. Le souvenir de Rousseau le troublait peu, et comme un jour, en présence de madame d'Houdetot, à laquelle on parlait des lettres de Rousseau, et qui répondit fort simplement qu'elle les avait toutes brûlées, excepté quatre qu'elle avait remises à M. de Saint-Lambert, quelqu'un se tourna vers lui et lui demanda ce qu'il en avait fait : — « Brûlées aussi, répliqua « le vieux philosophe, avec un sourire et une grimace. » Ainsi, on le voit, ce passé ne lui plaisait pas sans doute, mais il lui donnait peu de souci et ne lui portait pas ombrage. Ce qui l'offusquait, c'était plutôt, comment dirai-je, le présent, qui dans la personne de M. d'Houdetot semblait parfois près de mettre un terme à ce long malentendu, comme l'appelait ce dernier; je demanderai même, à ce propos, à mon confrère et ami, M. Saint-Marc-Girardin, la permission d'emprunter à son beau et grand travail sur Rousseau un témoignage, qu'avec plusieurs autres, il tient d'une source toute particulière.

« Madame d'Houdetot, d'après ce témoignage, resta toujours fidèle à Saint-Lambert, et M. d'Houdetot, qui au moment où il épousa madame d'Houdetot aimait une autre dame, qu'il ne pouvait épouser, resta fidèle aussi à cette affection. La personne qu'aimait M. d'Houdetot ne mourut qu'en 1793, c'est-à-dire 40 ans après le mariage de M. d'Houdetot, et pendant tout ce temps, il l'aima constamment, de même que, pendant tout ce temps aussi, madame d'Houdetot aima Saint-Lambert; de telle sorte

que M. d'Houdetot disait fort spirituellement : — Nous avions madame d'Houdetot et moi la vocation de la fidélité; seulement il y avait un malentendu. » — Peut-être, quoique à tort et bien tard, Saint-Lambert s'avisait-il de soupçonner que le malentendu pouvait avoir une fin.

Quoi qu'il en soit, tout ne fut pas sérénité pour lui dans ces dernières années; et puis les temps venaient où de bien autres et de bien plus réels mécomptes allaient tromper ses espérances. Tout, en effet, tremblait et se ruinait autour de lui; tout tombait sous les mêmes coups, institutions littéraires et institutions politiques, académies, aristocratie et monarchie.

Dès lors Saint-Lambert, qui n'avait d'ailleurs pris aucun rôle dans le grand événement dont il était témoin, se retira dans sa solitude d'Eau-Bonne, et eut le bonheur de s'y faire oublier pendant les jours d'emportement et d'excès sanglants de la révolution. Il y avait porté un sentiment profond de tristesse et de découragement. Resté fidèlement du parti de l'aristocratie, il n'avait pu voir successivement tomber, et tomber dans le sang la royauté, la noblesse, l'élite de la nation, et parmi les victimes nombre de ses amis, sans éprouver une amère douleur; il n'avait pu conserver l'indifférence railleuse d'un de ses confrères de l'Académie, Rulhières, auquel il disait un jour : « On ne peut parler avec vous des affaires publiques; vous n'êtes ni royaliste, ni aristocrate, ni démocrate; vous ne voyez dans les événements que des faits qui prêtent à votre esprit et que vous puissiez raconter d'une manière piquante. » Cela est vrai, répondit Rulhières. Saint-Lambert en était tout autrement touché. Il était de ceux qui avaient espéré de la révolution d'heureux progrès et non de terribles renversements. Il avait toujours conservé, en politique surtout, une certaine mesure; elle lui fit bientôt sentir ce qu'il y avait de hasardeux dans ces entreprises

qui certes n'étaient pas sans grandeur, mais qui n'étaient pas non plus sans violence, et que précipitaient trop souvent d'aveugles et furieuses passions. L'âge, le grand âge d'ailleurs arrivait avec ses affaiblissements et ses chagrins. Il n'avait plus d'illusions, il n'avait que des déceptions. Sa consolation fut dans les soins de cette tendre amitié, qui lui fut fidèle jusqu'à la fin, et dans le commerce de quelques amis qui lui restaient et partageaient ses sentiments et ses opinions; joignez-y le travail et l'étude, qu'il avait toujours aimés et auxquels il avait plus que jamais des motifs de recourir. Il profita de cette espèce de retraite, que lui faisaient à la fois les circonstances et les années, pour mettre la dernière main à l'ouvrage auquel il travaillait depuis 40 ans : c'était son *Catéchisme universel*, dont il publia la première partie en 1797 et les autres en 1800.

Trois ans après cette dernière date, il mourut épuisé de vieillesse et dans cette décadence sans conscience et sans retour des facultés humaines, que par une illusion de la pitié, fort respectable, mais bien trompeuse, on appelle une seconde enfance. C'est une vraie déchéance, qui du moins n'a de promesses, d'espérances, de gages certains de réhabilitation qu'à l'a condition d'un autre monde et d'une vie nouvelle dans laquelle celle-ci trouve, avec sa rénovation, son explication et sa justification.

Tel fut Saint-Lambert : homme aimable et galant homme, qui vécut et pensa un peu trop comme on vivait et comme on pensait en son temps ; poëte un peu froid et de plus d'art ou même de métier que de génie et d'inspiration ; philosophe sans originalité, mais non sans une sorte d'habileté, il a laissé un nom qui, pour n'être pas du premier ordre, ni peut-être même du second parmi ses contemporains, ne saurait cependant être tout à fait négligé dans l'histoire de la philosophie du XVIII[e] siècle.

C'est ce qui a fait que je lui ai donné une place dans ces *mémoires*, et que je vais suivre chez lui, dans l'application qu'il en a tentée, une doctrine que j'ai déjà examinée dans d'Alembert, Diderot, Helvétius et les autres, mais qui peut encore être ici étudiée avec quelque intérêt.

2° Sa doctrine.

L'analyse de l'homme. — L'analyse de la femme. — Le Catéchisme.

C'est un catéchisme ou un livre de morale à l'usage de l'enfance, que se propose Saint-Lambert. Or, pour commencer par une remarque, qui frappe dès le premier coup d'œil que l'on jette sur cette œuvre, n'est-il pas bien étrange qu'il l'ait conçue et composée de telle sorte, qu'une idée entre autres y manque, l'idée même de Dieu? Quelle omission et quelle contradiction tout ensemble! Eh! quoi, vous voulez parler de justice à l'enfant, et vous ne lui dites rien du juste par excellence; vous lui prêchez la bonté, et vous vous taisez sur celui qui est le bon pardessus tout! vous lui recommandez dans vos préceptes d'honorer son père et sa mère, et vous n'ajoutez rien sur celui qui les lui a donnés, qui s'est donné lui-même comme le père qui est au ciel et l'infinie providence! Vous n'élevez pas sa raison de l'effet à la cause, vous ne conduisez pas son cœur des bonnes choses à leur auteur; vous l'occupez sans mesure du moindre des biens de la terre, et vous le laissez dans l'ignorance et par conséquent dans l'indifférence sur le plus grand des biens, sur le souverain bien! Vous pensez ainsi le satisfaire, et vous ne faites que le priver; car, pour le peu que vous lui donnez, vous lui ôtez l'infini! Vous lui livrez le monde, mais vous lui enlevez Dieu! N'est-ce pas on ne

peut plus malheureusement borner et rabaisser l'horizon de sa foi et de ses espérances?

Bossuet aussi a fait un catéchisme; or, s'avise-t-il par hasard d'y effacer ou d'y amoindrir la grande idée de Dieu? Ecoutons-le sur ce point, et voyons en quels termes, avec toute l'Eglise, au reste, et dans sa sollicitude paternelle pour son jeune troupeau, il en parle chrétiennement. Qu'est-ce que Dieu, dit-il? « Un esprit infini, éternel, incompréhensible, qui est partout, qui voit tout, qui peut tout, qui a fait toutes choses de rien et gouverne tout par sa sagesse; qui est infiniment au-delà de ce qu'on peut concevoir de plus parfait; » « raison, intelligence, qui ne peut être vue de nos yeux, ni touchée de nos mains, ni aperçue par aucun de nos sens, mais seulement conçue par notre esprit; » « être sublime, qui n'a point de figure humaine, point de corps, et dont on peut bien dire par forme de discours, qu'il a des mains et des yeux; mais par ses yeux, on signifie qu'il voit tout, par ses mains, qu'il fait tout; par ses bras on entend sa puissance : et on exprime comme on peut sa grandeur, en mettant toutes les créatures à ses pieds. » Il est en nous comme en toute chose, et c'est lui qui continue à nous donner l'être et la vie; « et nous avons à nous mettre en sa présence par la prière, et à l'adorer comme celui qui voit le fond de nos cœurs. » Certes, il y a quelque différence entre se taire, comme le fait Saint-Lambert, sur un pareil sujet, ou à s'en exprimer avec la lumière et la foi de Bossuet. Lequel des deux entend le mieux la vraie conduite de l'enfance, en comprend mieux le premier et le plus puissant mobile?

Nous voilà donc d'abord édifiés sur le côté négatif du catéchisme de Saint-Lambert; tout simplement Dieu en est absent; il y est supprimé; à quelle fin? Ce ne peut être, selon la pensée que professe l'auteur, que pour

épargner un préjugé et une vaine crainte à l'enfance, et la pourvoir par prudence d'une morale qui n'ait rien à démêler avec la religion. Reste à savoir comment il comblera ce vide, et comment il suppléera à ce qu'il rejette par ce qu'il établit; pour cela suivons-le dans la marche qu'il s'est tracée, et commençons avec lui, non pas par le *catéchisme* lui-même, qui n'est pas son début, mais par l'*analyse de l'homme* et celle *de la femme*, qui lui servent comme de préparation et d'introduction à cet ouvrage.

Cette double analyse est elle-même précédée d'un *discours préliminaire* qui est d'autant moins à négliger qu'il renferme comme un premier trait et une indication anticipée de la doctrine de l'auteur.

Il y est dit en effet, dans une revue rapide des principaux philosophes, considérés comme moralistes, que Pythagore, Socrate, Platon et les stoïciens, ont tous fait la faute de lier entre elles la morale et la religion; qu'Aristote l'a mieux évitée, et qu'il est le premier qui ait bien connu le cœur humain et la manière de le conduire, qui ait du plus vu nettement que toutes nos idées viennent des sens. Il n'a eu qu'un tort, c'est d'avoir placé la vertu la plus parfaite dans la contemplation.

C'est aussi le tort d'Épicure, qui conseille trop dans ses maximes la recherche de la vie privée et l'éloignement des affaires. Mais en revanche, il a le mérite d'avoir dépouillé l'homme de tous les déguisements dont les philosophes l'avaient enveloppé; quant au mépris qu'il professe également pour tous les cultes, c'est peut-être une exagération de la confiance qu'on doit avoir dans la raison de l'homme, mais du moins ne saurait-on que l'approuver pour ne pas s'être laissé aller à l'enivrement de la folie d'un souverain bien, et avoir reconnu que le but de la vie est cette espèce de bonheur auquel nous invite la nature et qui consiste à jouir et à faire jouir.

Hobbes a particulièrement des idées claires sur cette portion de liberté qui a été accordée à notre âme. On a beaucoup censuré son opinion sur le droit de nature; cependant la vérité n'est-elle pas, ainsi qu'il le pense, que ce droit n'existe pas? Peu d'hommes ont fait plus avancer que lui la science de la morale et de la législation. Tout philosophe doit le lire; tout vrai philosophe étudiera et respectera son *Leviathan;* il ne peut égarer que ceux qui ne le sont pas.

Locke, le plus sage et le plus éclairé de tous les précepteurs du genre humain, a démontré cette vérité devinée par Aristote, que nos sensations forment nos pensées, nos jugements, nos raisonnements, nos connaissances, et par là il a prouvé que la morale est une science qui peut être susceptible d'évidence aussi bien que la géométrie et l'arithmétique.

A cette préface succède *l'analyse de l'homme* qui est comme une déclaration de principes. En effet, dés l'abord il y est dit que « l'homme est une masse organisée et sensible qui reçoit de tout ce qui l'environne, et de ses besoins, cet esprit qui sera peut-être celui d'un Locke ou d'un Montesquieu, ce génie qui maîtrisera les éléments et mesurera les cieux. » Deux sentiments sont la source de ses connaissances et de ses actions : le plaisir et la douleur; ils éveillent en lui l'amour-propre, c'est-à-dire l'amour de son être et celui de son bien-être, le désir de se conserver et celui de se rendre la vie agréable; le besoin de sentir son existence et celui de sentir ses forces et les moyens d'être heureux. Ainsi, les deux éléments essentiels de notre nature, les idées et les passions, naissent de la sensation, les idées directement et par l'instinct, ou indirectement et par l'attention qui produit la mémoire, l'imagination, le jugement, la réflexion, la généralisation, etc.; les passions par l'amour-propre, l'in-

clination et l'aversion, suites elles-mêmes du plaisir et de la douleur. Quant au bonheur, ce grand objet des passions et des idées tout ensemble, ce but de toute la vie, il n'est et ne peut être qu'un « état dans lequel les réflexions sur notre sort et sur nous-mêmes sont accompagnées d'une douce joie et du sentiment agréable de la vie, qui tient surtout à la satisfaction de trois sens : le goût, le toucher, et le sixième sens (on sait ce qu'il désigne ainsi), mais auquel contribuent aussi, quoique moins nécessairement, les autres sens. »

Sans doute, on trouve ailleurs dans Saint-Lambert d'apparents correctifs à cette définition du bonheur, comme quand il dit quelque part que ce ne sont pas les jouissances immédiates des sens qui en sont les éléments les plus purs ; et que la santé elle-même n'en est qu'une condition secondaire ; mais que c'est la satisfaction de certaines affections dérivées elles-mêmes, au reste, d'après sa théorie, comme toutes les autres, de la sensation, telles que la curiosité, le désir de la gloire ou du pouvoir, qui y entrent pour la meilleure part ; qu'ainsi les délices du luxe et de la bonne chère n'ont jamais donné des plaisirs aussi vifs au voluptueux Lucullus, que la défaite de Mithridate ou de Tigrane, et qu'enfin, si l'on me permet de citer encore cette phrase, qui dément, par le ton et certaines de ses expressions, le sens de la pensée qu'elle est destinée à rendre, « le gourmand, l'homme livré au goût des femmes, ne sont pas disposés à entreprendre d'aussi grands travaux pour avoir d'excellents mets ou de belles filles, que l'homme amoureux de la gloire, des emplois, de la vertu, de la patrie, des richesses ? » Mais n'est-ce pas là une contradiction d'abord avec son idée du bonheur, telle qu'il vient de la présenter, et ensuite, surtout avec son idée de l'homme, qu'il suppose « une masse organisée et sensible, » ou

encore « une machine sensible? » Et au fond Saint-Lambert n'est-il pas condamné comme Helvétius, dont il semble vouloir ici se distinguer, à ne voir dans la gloire, la puissance, la science, que des conditions du bien-être, que des moyens de satisfaction pour les trois sens qu'il met au-dessus des autres? Il a beau nous parler des soins et des occupations de l'esprit, et des plaisirs de l'âme; l'âme pour lui c'est le corps animé; l'esprit, la matière excitée, et ainsi entendus, il n'y a rien de vraiment moral à y voir; dans un tel système, tout vient de la sensation, et tout y revient nécessairement, aussi bien la gloire que le pain et le vin, aussi bien la puissance et la science, que, comme le dit Saint-Lambert, les belles filles.

Telle est en substance son *analyse de l'homme.*

Voyons maintenant celle de la femme.

Mais je dois avertir que c'est sous la forme d'un entretien entre Bernier et Ninon de Lenclos, au lieu d'une *analyse* ou d'une théorie, une suite de propos, tout au moins fort mondains, au sujet de la femme, et aussi peu propres à la faire connaître qu'à la faire estimer et respecter. Voici comment s'en explique, dès les premiers mots, Saint-Lambert : « Il avait besoin (pour mieux exposer ses idées, sans doute) d'une femme d'esprit, qui n'eût pas conservé cette retenue et cette dissimulation, que les mœurs imposent à son sexe ; il lui fallait une femme qui eût beaucoup pensé, beaucoup vu, et qui osât tout dire ; il la trouvait dans Ninon. Il avait besoin d'un philosophe raisonnable, qui connût le globe et l'histoire, et il l'avait dans Bernier : » Il lui fallait, en un mot, peut-on ajouter après lui, un philosophe épicurien et une courtisane fort dégagée, et il y avait la main.

L'occasion du premier entretien est un tableau de Vénus, sur lequel Bernier fait des remarques, telles que

les pouvait présenter à Ninon, un habitué de la société du Temple, le joli philosophe comme on l'appelait.

Il serait difficile de les reproduire dans tous leurs détails, mais puisqu'il y est question du beau, on peut au moins faire observer combien la véritable idée en est ici méconnue et altérée. Au lieu de nous montrer dans le beau une chose de l'âme, qui, même en ses plus engageants attraits, nous inspire une retenue, une réserve, une décence dans l'amour et cette chasteté dans l'admiration, dont le cœur se fait comme une religion, Saint-Lambert, par la bouche de Bernier, nous y fait voir un objet des sens, qui s'adresse en nous à la volupté beaucoup plus qu'au sentiment, et dans son analyse toute sensualiste, dans ses descriptions souvent plus que hasardées, il finit par rendre graveleux un sujet qui devrait toujours rester pur; il ignore ce qu'est le culte et le respect de la beauté, il n'en connaît guère que la profanation, et il n'en distingue pas l'adoration de la sensation.

Voilà donc Ninon et Bernier, qui conversent et dissertent chacun à leur point de vue de la femme. L'une demande compte à l'autre de sa condition dans la société. « On en fait, dit-elle, le chef-d'œuvre de la création en peinture (par allusion au tableau qu'ils ont sous les yeux), et presque partout en réalité elle est esclave. Les philosophes eux-mêmes lui sont assez peu favorables ; d'où vient cela ? »

Après diverses raisons assez difficiles à rapporter, quoique Bernier y croie mettre de la retenue et de la réserve, et dont le but est d'expliquer par la constitution physique de la femme, sa sensibilité, son imagination, son intelligence, comparées sous le même rapport à celles de l'homme, le philosophe finit par dire : « Les femmes sont un peu caraïbes ; j'en ai peu vu qui ne fussent prêtes

à sacrifier la durée du lendemain à un moment du jour qui passe. »

« Ah! reprend Ninon, vous faites de nous des enfants, — non, mais des êtres fort sensibles, — mon cher Bernier, vous n'avez pas assez vécu en bonne compagnie ; vous auriez vu une coquette entre deux ou trois amants, à chacun desquels elle veut faire croire qu'il est préféré ; c'est là où vous auriez vu de l'invention. Vous auriez admiré la fertilité de notre esprit dans une foule de moyens de tromper, qui ne seraient jamais venus dans la tête du fat le plus consommé. — Ah ! réplique Bernier, à son tour, je suis loin de vous refuser cette espèce d'invention ; mais elle ne prouve pas grand'chose. Madame de Montbazon a mené par le nez M. de La Rochefoucauld et d'autres, et madame de Montbazon n'avait pas le sens commun. C'est précisément parce que vous avez beaucoup de cette invention, qu'il vous est si difficile d'en avoir une autre. »

Et l'entretien se prolonge sur ce ton et sur ce sujet. Bernier persiste à refuser aux femmes l'invention sérieuse, l'esprit philosophique, et la preuve qu'il en donne c'est qu'elles ne sont passionnées que pour les systèmes qui sont l'ouvrage de l'imagination, tels que ceux de Platon et de Descartes : « A la manière, dit-il, dont elles épousent et défendent ces auteurs, si parfaitement obscurs, on dirait que, par une grâce spéciale, la providence leur accorde l'intelligence du galimatias. » Bizarre jugement, qui est du même coup une double erreur, puisque d'une part il refuse à Platon et à Descartes ces attributs de tous les beaux génies, la simplicité et la lumière, et de l'autre à ces esprits délicats, qu'ils attirent et qu'ils touchent, la justesse dans la finesse, et la rectitude dans la pénétration.

Ce premier dialogue se termine, comme il a commencé,

par des propos quelque peu légers, et tels au reste qu'ils conviennent aux deux personnages mis en scène. Il roulait sur l'intelligence des femmes : le second porte sur leurs passions.

Ce que se propose d'y montrer Saint-Lambert, au moyen de ses interlocuteurs, c'est que les femmes n'ont guère de passions que pour adoucir l'esclavage auquel elles sont soumises. La pitié, par exemple, devient chez elle un art à l'aide duquel elles savent séduire et captiver les âmes ; la curiosité prend le même tour ; la pudeur n'a pas une autre fin ; et ainsi de toutes les autres ; en toutes ce qu'on découvre, c'est toujours l'envie de plaire en vue de se soustraire au joug qui leur est imposé ; thèse que soutiennent et développent tour à tour Bernier et Ninon de Lenclos, par des réflexions et des peintures dont on se fait aisément une idée ; il faut les entendre en particulier sur la chasteté. Bernier, qui ne se gêne guère, est cependant celui des deux qui y met le moins de laisser-aller.

Et afin de montrer combien la fiction, imaginée par Saint-Lambert, touche ici de près à la réalité, c'est-à-dire à l'opinion même qu'il professait dans le monde, je demande la permission de rapporter au moins par extraits un autre dialogue aussi, mais celui-là véritable, qui, au témoignage de madame d'Épinay, eut lieu chez mademoiselle Quinault, la Ninon du siècle, comme on l'appelait dans cette société ; et dont les personnages sont madame d'Épinay elle-même, mademoiselle Quinault, le prince de***, Saint-Lambert et Duclos. Je laisse parler madame d'Épinay : « Le marquis a infiniment d'esprit, dit-elle, et autant de goût que de force, et de délicatesse dans les idées : il fait des vers, et en fait avec connaissance de cause, car il est vraiment docte. Il est aisé de juger par la liberté et la confiance qui règnent dans cette société,

combien ils s'estiment entre eux et comptent les uns sur les autres. Une heure de conversation dans cette maison ouvre plus d'idées et donne plus de satisfaction, que la lecture de presque tous les livres que j'ai lus jusqu'à présent. »

Or, sur quoi roule la conversation ce jour-là? Sur le spectacle, les ballets, le projet de nouveaux impôts. Mais au dessert, les enfants et les domestiques congédiés, on aborde d'autres sujets, et c'est Duclos, le tendre Arbassan, comme on le nommait familièrement, qui commence et entame, on devine comment, le chapitre de la pudeur. Il ne la croit pas naturelle aux femmes. Saint-Lambert n'est pas tout à fait de son avis. Cependant, dit-il, il n'y a pas de pudeur quand on est seul. Et comme Duclos, entre autres choses, reprend : « Belle vertu, qu'on attache, le matin, sur soi avec des épingles, » que mademoiselle Quinault dit à son tour : « Il y a beaucoup de ces vertus dans le monde; » Saint-Lambert fait la réflexion qu'il y a beaucoup de vices et de vertus dont il ne fut jamais question dans le Code de la nature, et dont le nom n'est point écrit au Traité de la morale universelle, qui est la seule inviolable et sacrée. Mais il ne s'en tient pas là, et sur ce que Duclos soutient que si on se couvre c'est parce qu'on a froid, et que d'explications en explications, il en vient à de tels termes, que mademoiselle Quinault se croit obligée de dire : « Tout beau, messieurs, ceci devient scientifique; Saint-Lambert s'animant, comme il pouvait le faire en pareille compagnie, et un verre de champagne à la main, s'écrie avec un air d'enthousiasme : « Messieurs, je veux vous faire une ode, et vous verrez que de toutes les liaisons humaines la plus délicieuse eût été la plus solennelle. — Mais nous n'avons pas l'ode, il y a même en cet endroit du manuscrit une lacune, comme le remarque l'éditeur. Seu-

lement mademoiselle Quinault, qui l'a entendue tout au long, dit : « Voilà ce qui s'appelle une idée sublime. C'est Pindare, c'est Anacréon. Et pour abréger, car il serait difficile et inutile d'insister, Duclos s'étant encore attiré ces mots de mademoiselle Quinault : « Mais paix donc, Duclos, vous cassez les vitres ! » La conversation se termine par cet échange de pensées : Saint-Lambert : « Il faut avouer qu'on ne dit rien de bien de l'innocence, sans être un peu corrompu, — Duclos : ni de la pudeur, sans être fort effronté. »

On peut maintenant mieux apprécier l'entretien de Bernier et de Ninon de Lenclos ; tel que l'imagine Saint-Lambert, il ne paraît guère qu'une réminiscence adoucie, il est vrai, des conversations qui avaient lieu chez mademoiselle Quinault.

Dans le troisième entretien il est encore question des passions des femmes. On y parle de l'amour proprement dit, de l'amitié, de la crédulité, à l'occasion de laquelle on trouve cette pensée : « Les femmes n'aiment pas à douter ; il faut toujours qu'elles croient ; celles mêmes qui quittent la religion pour la philosophie, ne font guère que changer de religion. » Quant à l'amour des enfants, il donne lieu chez l'auteur à cette étrange et fâcheuse pensée : « J'ai connu peu de bons pères, et il n'y a rien de si rare qu'une mauvaise mère. » Je ne puis pardonner à Saint-Lambert l'un de ces mots pour l'autre, quoique celui-ci soit profondément vrai. « J'ai connu peu de bons pères, » quelle sentence ! Et quelle est triste la philosophie qui a pu l'inspirer. Je dis philosophie, parce que je vois Helvétius et Diderot parler à peu près dans le même sens, et que j'estime assez en eux le cœur et le caractère, pour affirmer que c'est chez eux le philosope et non l'homme qui a pu s'exprimer ainsi.

Dans cette *analyse de la femme*, comme dans celle de

l'homme, après avoir traité des passions, Saint-Lambert parle aussi du bonheur. Mais ici de la forme du dialogue il passe à celle de la correspondance, et il fait écrire par Bernier à Ninon, une lettre dans laquelle il dit : « Que, soit par l'effet de leur constitution physique et morale, soit à cause de leur état dans la société, les femmes ont moins de bonheur que les hommes, et que, pour faire compensation à ce désavantage, il faut leur laisser la religion, qui peut leur être utile, et même certaines superstitions qui leur sont une consolation. » — Mais pour la leur laisser, peut-on reprendre à la suite de l'auteur, il faudrait au moins soi-même l'avoir eue en un certain respect; il faudrait dans ses livres, dans un *catéchisme* surtout, n'en pas négliger l'objet; il faudrait dans le monde et parmi les propos qu'on y tient, ne pas le mettre familièrement en doute. Après qu'on a ainsi nié, pour son compte, on a assez mauvaise grâce à recommander ensuite la foi aux autres, et c'est un singulier moyen de vouloir les consoler et les soutenir que de leur proposer pour appui une croyance, qu'on a commencé, autant qu'il était en soi, par infirmer. Quel crédit sérieux espérer de ses paroles, même quand elles expriment la vérité, lorsqu'au préalable on les a démenties par des paroles contraires, et au fond plus sincères? La foi n'est pas chose qui se donne ou se retire à volonté; on n'en dispose pas comme d'un vêtement dont on peut à son gré faire ou ne pas faire la largesse. Il faut mettre à la communiquer plus de conséquence, de gravité, de conscience. C'est ce qu'oublie trop Saint-Lambert lorsqu'il a de ces retours vers la commune sagesse, et qu'il se trouve amené par le bon sens et l'expérience à proposer des maximes qui ne sont plus selon sa doctrine.

Veut-on du reste savoir comment devant des femmes, devant des femmes, il est vrai, qu'il n'avait guère à ména-

ger, il s'exprimait sur ce sujet? Voici encore quelques traits d'une conversation rapportée dans les *mémoires* de madame d'Epinay : « Je m'avisai, raconte-t-elle, en rendant compte d'un dîner chez mademoiselle Quinault, en compagnie de Rousseau, de Duclos, de Saint-Lambert, et d'un abbé grand mangeur, grand braillard, comme elle le qualifie, mais qu'elle ne nomme pas, je m'avisai de dire que la religion faisait souvent beaucoup de bien, et qu'elle était un frein pour le menu peuple, qui n'avait pas d'autre morale. Tout le monde se récria à la fois et m'écrasa de raisonnements qui me parurent en effet meilleurs que les miens. L'un dit que le menu peuple avait plus de peur d'être pendu que d'être damné. Saint-Lambert ajouta que c'était l'affaire du Code civil et criminel de régler les mœurs et non de la religion, qui faisait bien restituer un écu à Pâques par sa servante, mais qu'elle n'avait jamais fait restituer des millions mal acquis, une province usurpée et réparer une calomnie. Saint-Lambert allait continuer; mais on servit et il fallut attendre que les valets fussent sortis et la porte fermée. Alors Saint-Lambert et Duclos s'évertuérent à tel point, que je craignis qu'ils ne voulussent détruire toute religion, et que je demandai grâce pour la religion naturelle. Pas plus que pour les autres, me dit Saint-Lambert. Rousseau répondit qu'il n'allait pas jusque-là. Il tenait pour la morale de l'Evangile, parce que c'était la morale naturelle qui constituait anciennement tout le culte. Saint-Lambert le lui disputa bien un peu d'abord; mais laissant là la morale naturelle : « Qu'est-ce qu'un Dieu, dit-il, qui se fâche et s'apaise? — Mais parlez donc, marquis, est-ce que vous seriez athée, demanda mademoiselle Quinault? A sa réponse, Rousseau se fâcha et murmura entre ses dents; on l'en plaisanta. « Si c'est une lâcheté, reprit-il, que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime

que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu, qui est présent; et moi, messieurs, je crois en Dieu. » — « Vous, monsieur, qui êtes poëte, dit alors madame d'Epinay à Saint-Lambert, vous conviendrez avec moi que l'existence d'un être éternel, souverainement intelligent, est le germe du plus bel enthousiasme. » — J'avoue, me répondit-il, qu'il est beau de voir Dieu incliner son front vers la terre, regarder avec admiration la conduite de Caton. Mais, madame, cette notion est comme beaucoup d'autres, très-utile dans quelques grandes têtes, telles que Trajan, Marc-Aurèle, Socrate, etc., etc.; elle n'y peut produire que l'héroïsme; mais c'est le germe de toutes les folies... » — « Messieurs, s'écria Rousseau, je sors si vous dites un mot de plus. »

Voilà un commentaire qu'il m'a paru bon de joindre au passage qui a été l'occasion de la réflexion que je viens de présenter. Je crois qu'il en dit assez sur cette manière de recommander la religion aux femmes, après que dans ses propos familiers on l'a mise en un tel crédit auprès d'elles.

Je reviens au livre même de Saint-Lambert.

Une espèce de court traité de logique, ou d'art de former la raison, sous le titre quelque peu bizarre de *Ponthiamas*, petit pays, dit l'auteur, connu seulement de M. Poivre, et situé entre Siam et le Tonquin, termine ces préliminaires du *Catéchisme universel*. L'auteur le croit supérieur à ce qui se trouve d'analogue dans Locke et dans Condillac, qui tous deux, à son sens, laissent à désirer sous le rapport de la précision et de la clarté des idées. Son motif, du reste, pour s'occuper ainsi de la raison, c'est qu'elle est nécessaire à l'acquisition et à la possession du bonheur, ce qui revient au dessein général de son ouvrage. Quelques justes remarques, quelques réflexions sensées, mais sans nouveauté ni profondeur,

sans aucun mérite particulier qui les distingue de celles des traités du même genre, voilà quel est le fond de cet opuscule. Ni Locke, ni Condillac, n'ont rien, ce semble, à envier, sous ce rapport, à Saint-Lambert, et, quoiqu'il s'en fasse l'illusion, le disciple assurément ne surpasse pas ici les maîtres.

Aussi me bornerai-je, pour toute critique, à relever dans *Ponthiamas* cette opinion qui n'est pas personnelle à l'auteur, mais qui sert à marquer en lui le sentiment commun de l'école à laquelle il appartient : Sages citoyens de Ponthiamas, dit-il, nous ne devons point chercher à connaître si notre âme est la vie même, ou une portion de la vie ; si elle est matière subtile ou esprit pur ; si elle est simple ou composée, une faculté, ou le résultat de nos facultés. Ces questions et beaucoup d'autres agitées souvent chez des bonzes et des lettrés, qui avaient beaucoup de loisir, ne doivent pas occuper un peuple dont les moments sont remplis par les vrais plaisirs et les vrais devoirs. » Saint-Lambert parle ici comme Helvétius, au commencement de son livre de *l'Esprit*; lui aussi en apparence il ne nie pas, il semble ne vouloir que s'abstenir, mais comme il a d'abord affirmé que « l'homme est une masse organisée et sensible, » comment maintenant, sans inconséquence, ne pas prononcer et conclure? et puis est-ce bien là un cas de neutralité ? est-ce sur un tel sujet qu'il est permis ou indifférent de croire ou de ne pas croire? N'est-ce donc rien que toute notre destinée, que notre destinée en ce monde et en l'autre, mise en doute avec notre nature elle-même? n'est-ce rien que de savoir si notre âme est par son essence un principe actif et simple, une force raisonnable et libre, appelée à mériter dans cette vie pour l'autre un avenir que Dieu lui réserve en sa justice; ou si elle n'est qu'un composé, qu'une matière organisée, qu'une existence sans moralité, qui

finit comme elle commence, par un jeu de molécules dans lequel il est aussi difficile qu'inutile de chercher un dessein providentiel? certes, ce ne sont pas là des questions à laisser pour les divertir, à des esprits oisifs et singuliers; ce sont des questions sociales dans la plus haute acception du mot, et qui n'intéressent pas moins au fond, quelle que soit la forme sous laquelle elles se présentent, les hommes d'action que ceux de pensée, les hommes du monde que ceux d'étude, les forts que les faibles, les âmes les plus élevées que les plus modestes et les plus humbles. Il n'y a donc pas à les dédaigner, à les soustraire à la curiosité commune; il y a au contraire à s'y appliquer avec le plus de zèle, de prudence et de régularité possible, afin d'en avoir aussi les meilleures solutions possibles. Point de questions qui se passent moins de solutions, et de bonnes solutions, n'en déplaise à Saint-Lambert et à son apparent scepticisme.

Nous avons eu, dans ce qui précède, ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de Saint-Lambert; nous allons maintenant avoir sa morale elle-même, telle qu'il nous la donne sous le titre choisi à dessein par lui, de : *Catéchisme universel*, ou *principes des mœurs chez toutes les nations*.

Ce catéchisme, selon qu'il nous le dit, est fait pour l'enfant, mais pour l'enfant qui a déjà quelque expérience de la vie, qui a acquis un certain nombre d'idées sur les passions, les vices, les vertus, l'ordre social et le bonheur, qui par conséquent est capable de recevoir sur ces divers sujets un enseignement régulier; or, il n'est guère en cet état que vers douze ou treize ans. C'est donc à cet âge qu'il le suppose dans les leçons qu'il lui adresse; voici dans quel ordre il les lui donne : 1° il traite des *notions* ou des *idées générales*, relatives à la nature, à la destinée et aux mobiles d'action de l'homme; 2° il trace

les *préceptes* ou les règles de vie qu'il doit suivre en conséquence de ces *notions;* 3° en vue de ces *préceptes* et d'après ces *notions* il l'instruit *dans l'examen de soi-même.*

D'après ce plan, commençant par les *notions*, il résume sous ce chef, en quelques pages, sa doctrine sur l'homme, l'amour-propre, le bonheur, les passions, leurs caractères et la manière de les diriger, telle qu'il nous l'a présentée et développée dans son *analyse de l'homme et de la femme.*

Nous n'y reviendrons pas avec lui, parce qu'après ce qu'il en a déjà dit, il ne nous apprend rien ici de nouveau, et nous passons immédiatement aux *préceptes.*

Ils ont pour objet les devoirs de l'homme envers lui-même et envers les autres : il ne s'agit pas, bien entendu, des devoirs envers Dieu.

Ils se réduisent à fort peu de chose en ce qui regarde les devoirs personnels; tout en est à peu près compris dans ces termes que je reproduis textuellement, afin de donner une idée plus exacte du ton et du tour d'esprit de l'auteur, « Si tu étais seul dans une île abandonnée, l'amour-propre t'ordonnerait d'exercer tes membres pour conserver tes forces, et rester en état de te défendre contre les animaux ou d'en faire ta proie. Tu choisirais d'abord des aliments agréables, et bientôt tu choisirais des aliments sains, parce que tu craindrais des plaisirs qui seraient suivis de la douleur. Si tu te livrais imprudemment à ces plaisirs, tu aurais une conscience qui te dirait que tu fais ton mal, et tu serais affligé; si tu prenais l'habitude d'agir sans réfléchir, tu aurais à craindre toute la nature, et toi, et tu ne goûterais pas de repos... Le désir d'un état dans lequel tu puisses satisfaire en paix à tes besoins, est le vœu que la nature a mis dans ton cœur, et de ce vœu naîtront tes devoirs envers la société. » L'auteur ne dit pas beau-

coup plus, et surtout il ne dit rien dans un autre sens sur cette classe de devoirs. Un chapitre d'une page à peine lui suffit pour les tracer. Il aurait même pu être plus court encore, et sans rien omettre d'essentiel, se borner à ce peu de mots : « Prends soin de ton corps, c'est ton tout; conserve-toi, c'est ton premier devoir, c'est même au fond le seul, les autres n'en sont que des conséquences. »

Ainsi rien dans ces maximes qui touche à l'âme elle-même, rien qui en règle le développement; rien qui s'applique pour les diriger à ses diverses facultés, qui lui commande comme une perfection, la pure recherche du vrai, le saint zèle du bien, le détachement des choses de ce monde, la sublime aspiration à Dieu; rien qui tende à l'élever au-dessus des soins du corps. A quoi bon, en effet, les vertus de l'ordre spirituel, là où n'est pas l'esprit? A un être qui n'est que matière, que faut-il, sinon une morale ou pour mieux dire une diète qui se rapporte uniquement au bon état de la matière. Mais je n'insiste pas sur ce principe qui se juge assez de lui-même, sur lequel d'ailleurs j'aurai plus tard l'occasion de revenir, et je poursuis mon analyse.

Après les devoirs de l'homme envers lui-même viennent dans le *Catéchisme universel* ceux de l'homme envers l'homme. Mais à parler rigoureusement, d'après la théorie de l'auteur, ce ne sont pas là d'autres obligations que celles qu'il vient de marquer; ce sont les mêmes, appliquées de la vie individuelle à la vie sociale, « Puisque, comme il le dit, le désir d'un état dans lequel nous puissions satisfaire en paix à nos besoins est le vœu de notre cœur, et que de ce vœu naissent nos devoirs envers la société, qui est nécessaire à cet état. » Il n'y aurait donc pas à attendre ici des préceptes d'un autre genre et d'un autre esprit, si toutefois il restait fidèle à sa pensée première, et qu'heureusement inconséquent il ne passât pas

plus d'une fois d'une doctrine à une autre ou du moins à des sentiments d'un caractère différent. Or, et il faut l'en féliciter, c'est précisément ce qui lui arrive, comme, par exemple, lorsqu'il dit d'abord avec un peu d'emphase peut-être, mais dans un bon mouvement d'âme : « Êtes-vous jeune ou vieux, riche ou pauvre, puissant ou faible, ignorant ou éclairé? Mortel, vous devez à tous les mortels d'être juste ! » Et ensuite : « Riche, vos richesses sont dans vos mains, le trésor du pauvre, ouvrez-lui son trésor; pauvre, vous ne donnerez que de faibles secours au malheureux; mais allez le consoler dans son travail, et rappelez l'espérance dans son âme: » et plus loin : « Surprenez-vous un secret? c'est la propriété d'un autre; respectez sa propriété. Vous confie-t-on un secret, c'est un dépôt, ne violez pas ce dépôt, et encore : « Prenez l'habitude de faire et de dire ce qui peut unir les hommes entre eux; » « Faites-vous aimer, afin qu'on aime dans votre bouche la justice et la vérité; » « Vous avez un ennemi, tant que vous n'avez pas pardonné; » « Redoublez d'égards pour l'homme que vous avez obligé, et d'amour pour celui qui vous oblige ; » « Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne. » Assurément si à ces préceptes on n'en trouvait pas mêlés quelques autres tels que celui-ci : « Pardonnez les offenses qui ne nuisent pas au bonheur de votre vie; demandez justice des autres; » on pourrait y reconnaître comme des réminiscences affaiblies de la morale de l'Évangile, rattachées, il est vrai, sans trop de conséquence, à une doctrine qui s'accorde assez peu avec celle du christianisme. Qu'il y a loin toutefois de ces maximes devenues en quelque sorte mondaines, et qui n'ont ici plus rien de religieux, à ces effusions d'une simplicité et d'une charité divines : « Si, lorsque vous présentez votre offrande à l'autel, vous vous souvenez que votre frère a quelque

chose contre vous, laissez-là votre don, et allez vous réconcilier auparavant avec votre frère, et puis vous reviendrez offrir votre don ; » « Vous avez appris ce qui a été dit : vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi, et moi je vous dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous persécutent; car si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quel mérite en aurez-vous? les publicains ne le font-ils pas aussi? »

Des devoirs envers les hommes en général, Saint-Lambert passe à ceux qui ont rapport à la patrie. « Aimez, dit-il, les hommes auprès desquels vous avez reçu le jour, qui vivent avec vous sous les mêmes lois, qui jouissent avec vous des mêmes biens, et auxquels vous devez la tranquillité de votre vie; aimez des lois qui commandent ce qui est utile à tous; aimez un souverain qui se soumet lui-même aux lois et veille pour les faire observer; aimez un pays où vous n'avez à craindre que les lois, et où les lois ne sont pas à craindre pour l'homme juste; aimez et respectez les magistrats, qui entretiennent parmi vous la bonne foi, la concorde et la vertu. » « Si vous êtes dans les derniers rangs de la société, obéissez aux ordres que vous donnent, au nom de la loi, des hommes d'une classe supérieure, respectez-les et conservez l'estime de vous-même. Si vous êtes dans un rang qui vous donne du pouvoir, n'en faites usage qu'au nom de la loi et selon la loi. » « Pour entretenir ceux qui se consacrent à défendre l'Etat, à juger vos différends, à maintenir l'ordre, il faut des trésors et la patrie n'a de trésors que ceux des citoyens; payez donc l'impôt avec joie, c'est le mieux employé de l'argent que vous dépensez; dites-vous : « Mes biens ne sont pas à moi seul : ils sont à moi et à l'Etat; ma vie n'est pas à moi seul, elle est à moi et à l'Etat. » « Dites avec courage mais avec modestie ce que

vous pensez d'une loi ou d'un choix, qui paraissent contraires au bien général; mais en attendant que le souverain s'éclaire, obéissez à ses lois et servez la patrie. Si vous éprouvez de grandes injustices, il vous est permis de la quitter, mais il ne vous est jamais permis de la quitter pour la combattre. La nature vous défend de rendre à votre patrie des services que vous croyez funestes au genre humain. La patrie vous défend de souhaiter pour vos parents, vos amis ou vous-mêmes, des places que d'autres ont mieux méritées. Si vous manquez à cette loi, vous n'avez plus le sentiment de la justice. » J'ai donné un peu au long des extraits de ce chapitre, afin de pouvoir mieux faire apprécier une remarque dont j'ai déjà touché précédemment quelque chose, mais qui est ici plus particulièrement à sa place. La plupart des préceptes que je viens de rapporter sont certainement en eux-mêmes très-plausibles, et sauf le ton et le tour qui en pourraient être parfois plus simples, ils n'offrent en général rien qui ne soit à approuver. Mais voici à quelle objection ils prêtent logiquement : L'auteur y recommande, sous différentes formes, la justice, le désintéressement, le dévouement et le sacrifice, le sacrifice même de la vie. Or est-il bien conséquent de prêcher de tels actes à un être qui, par sa nature, en est tout à fait incapable à l'égard d'un autre être, qui par sa nature aussi n'en peut pas mieux être l'objet. De l'homme à l'homme, tels du moins que les entend Saint-Lambert, quels rapports peut-il y avoir ? ceux d'une masse organisée et sensible, selon sa définition, à une autre masse également organisée et sensible. Or, à quels devoirs réciproques de telles relations peuvent-elles donner lieu? permettent-elles même aucun devoir? Vous parlez de justice, mais il n'y a de justice que de personne à personne, que d'agent moral à agent moral, en un mot que d'âme à âme; il n'y a de justice que dans

le respect qu'une âme doit et accorde à la liberté, aux droits et au caractère d'une autre âme; mais il n'y en a aucune de l'animal à l'animal, d'une masse de matière à une autre; il n'y a que gravitation, attraction, affinité, assimilation, composition, tout ce qui peut contribuer à la conservation et au bon état du corps, mais il n'y a pas d'obligation, de véritable élection, d'acte religieux de volonté. Vous demandez au citoyen de sacrifier à son pays, s'il le faut, sa propriété et sa vie même : mais vous oubliez que de ce citoyen vous avez d'abord fait un être qui n'a pour instinct et pour penchant que de veiller à son bien-être, et qui répugne par essence à ce qui peut mettre en péril ou en malaise son existence! Vous lui demandez de mourir, et vous avez commencé par lui enseigner que le souverain bien est de vivre! Vous l'embarrassez d'une contradiction qui le condamne à opter entre sa conservation ou son intérêt, dont vous lui faites une loi par votre doctrine, et son honneur, son devoir que vous lui recommandez par conscience; s'il n'a pas la sagesse et la force de faire de lui-même un bon choix, et de croire à vos sentiments plutôt qu'à votre philosophie, n'est-il pas à craindre que, de vos divers préceptes, il n'en retienne et n'en observe qu'un, celui qui lui dit : Prends soin de toi, conserve-toi. Cherchez alors en lui le citoyen dévoué, le héros, le martyr; vous y trouverez tout au plus le prudent épicurien, vous pourriez y trouver pis, car il n'y a rien de grand à attendre, et il y a souvent bien de la honte à craindre de la part de celui que vous placez ainsi entre son utilité propre, cette règle souveraine de conduite d'après votre système, et la justice, le désintéressement, auxquels, par opposition, mais aussi sans conséquence vos maximes viennent après coup prêter leur incertain appui.

Aux devoirs envers la patrie succèdent dans le *Caté-*

chisme universel les devoirs envers la famille, et d'abord ceux des enfants envers les parents. Ils consistent en général dans le respect, l'amour et la reconnaissance, mais avec des nuances qui varient selon les différents âges. Ainsi au jeune enfant il faudra dire : « Que vos regards, que vos caresses et vos actions expriment ces sentiments. ..... Soyez tendre et docile, voilà les véritables vertus de l'enfance; celles-là conduisent à toutes les autres. » Au jeune homme, on dira : Respectez aujourd'hui cette inflexibilité de votre père et de votre mère, car vous la respecterez un jour. Ce n'est pas par leur facilité qu'ils vous prouvent leur tendresse, c'est par leur sévérité raisonnée; ils ont été vos maîtres, il faut qu'ils restent vos guides... Craignez l'esprit d'indépendance, il fait les fils ingrats. » — Quant à l'homme de l'âge mûr, il y a à lui dire : Dans la vieillesse de vos parents, souvenez-vous de votre enfance, devinez leurs besoins, n'ont-ils pas deviné les vôtres... Le contentement prolonge la vie, rendez-les contents... Est-il pour un fils un spectacle plus doux que le sourire de la reconnaissance sur les lèvres d'un père ou d'une mère. Honorez vos parents, mais comme les Dieux, en apportant à leurs pieds du zèle et de la vertu. » Comme les Dieux ! il faut que Saint-Lambert, qui a ici un bon mouvement, le gâte par cette expression païenne, substituée à l'expression chrétienne ! Il faut qu'il donne quelque chose de profane à cette piété qu'il voudrait pourtant sanctifier !

C'est toujours pour lui le même embarras, il aimerait assez quelque chose de religieux dans la famille, mais où le prendre ! Il n'a plus Dieu qu'il a écarté de son enseignement; à son défaut, restent les Dieux qui sont plus près de la nature, le seul être souverain qu'il admette. C'est donc au paganisme qu'il s'adresse pour lui emprunter l'exemple du respect pieux qu'il voudrait voir régner

au sein du foyer domestique. Ce goût, car on ne peut guère donner à ce sentiment un autre nom et surtout l'appeler une foi, est même chez lui si marqué, que ce n'est pas seulement dans ses écrits, mais aussi dans ses propos familiers qu'il le porte et le manifeste. C'est ainsi que dans cette conversation chez mademoiselle Quinault, que j'ai déjà citée, il s'écrie en parlant des fêtes religieuses du paganisme : Quel charme pour le peuple spectateur! quelle ressource pour le poëte! une foule de Dieux. ... Tous Dieux faits de la main d'Appelle, de Praxitèle, etc. et entre lesquels Vénus n'est pas oubliée ; et comme on lui fait remarquer à la suite de sa comparaison du culte païen et du culte chrétien et de la préférence qu'il donne au premier sur le second, que celui-ci cependant produit de grands effets, puisque les philosophes eux-mêmes sont émus à la vue d'une multitude prosternée : cela est vrai, répond Saint-Lambert, mais cela ne se conçoit pas. — Sur quoi madame d'Epinay, car c'est elle qui vient de parler, dit à Rousseau, avec lequel elle s'accorde mieux : « Je suis fâchée que Saint-Lambert, qui est un des hommes les plus instruits et les plus honnêtes, ne croie pas en Dieu ; j'avoue que j'en suis étonnée, j'avais pensé que cette opinion convenait davantage à Duclos qu'à lui. — Je ne puis souffrir, répond Rousseau, cette fureur de détruire sans édifier. » Saint-Lambert édifiera cependant, nous verrons bientôt de quelle manière, mais en attendant laissons-le avec son penchant pour le paganisme.

Sur les devoirs mutuels des époux il n'enseigne rien de particulier ; tous ses préceptes ont pour objet l'union pure, sincère et honorée de l'homme et de la femme, qui se sont choisis et se sont donné leur foi. Seulement il s'y mêle, comme toujours, quelques accents déclamatoires et quelques traits de mauvais goût, celui-ci par

exemple : « Il y a un lieu sur la terre, où les joies pures sont inconnues, d'où la politesse est exilée et fait place à l'égoïsme, à la contradiction et aux injures à demi-voilées; le remords et l'inquiétude, furies infatigables, en tourmentent les habitants : Ce lieu est la maison de deux époux qui ne peuvent s'estimer ni s'aimer. »

Devoirs des pères et des mères envers leurs enfants. Rien encore ici que d'assez commun.

On peut toutefois y noter quelques maximes particulières, qui trahissent plus ou moins le secret de la doctrine générale de l'auteur, celles-ci entre autres : « Il faut accoutumer les enfants à un certain malaise, afin qu'ils soient heureux le reste de leur vie; » « qu'ils apprennent à ne pas donner trop d'importance à la douleur; » « offrez-leur des plaisirs utiles, ils n'en chercheront pas de dangereux; » « ne leur commandez avec force que les actions qui doivent contribuer à leur bonheur. » Ces maximes pourraient donner lieu à plus d'une réflexion ; je n'en proposerai que deux, qu'elles me paraissent principalement provoquer. La première, plus particulière, est uniquement relative au dernier des préceptes que je viens d'énoncer; l'autre plus générale a plus de portée et s'adresse à l'esprit même du système. Il ne faut, dites-vous commander avec force aux enfants que les actions qui peuvent contribuer à leur bonheur, mais n'est-ce pas là une peine bien inutile, et est-ce vraiment à cette fin qu'est instituée l'autorité dans la famille? N'exiger des enfants que les actions qui peuvent les rendre heureux, c'est les mettre bien à l'aise, ce n'est leur demander au fond que ce qui leur plaît et les attire; or, s'ils ont besoin que la volonté de leurs parents vienne s'unir avec force à la leur pour la soutenir, la suppléer, la redresser et la corriger, c'est non pas quand il est question pour eux de plaisir et de bonheur, mais quand il s'agit d'efforts pénibles, de

vertus laborieuses et de douloureux sacrifices. Pour l'un de ces buts, c'est assez de leur penchant de nature; pour l'autre, au contraire, il leur faut le concours actif, l'assistance énergique, et même parfois l'impérieux commandement des chefs de famille. Laissons donc au pouvoir paternel son vrai rôle à leur égard; qu'il intervienne avant tout pour les aider et les affermir dans les choses difficiles de la vie, et non pour leur prêter secours dans celles qui ne sont que faciles. Voici maintenant l'autre réflexion.

Il semble que Saint-Lambert, si occupé dans son système du plaisir et de la douleur, en devrait parfaitement comprendre le sens et la portée. Il n'en est rien cependant; il y voit bien deux impressions opposées qui intéressent le bonheur, mais il n'y distingue pas deux moyens en apparence contraires et au fond concertés, de conduire l'homme à sa vraie fin, qui est sans doute le bonheur, mais par et après la vertu. Ainsi il ne reconnaît pas dans le plaisir placé avant l'action, d'une part ce doux attrait, ce secours prévenant, cette espèce de grâce, qui est comme une séduction à bien faire; de l'autre une tentation, un certain entraînement au mal, une épreuve par la douceur, comme il y en a une autre par la douleur, et dont le but est aussi d'exercer, d'assurer, de fortifier la volonté, de lui apprendre à résister aux trompeurs appas du vice : il ne reconnaît pas davantage dans la même affection succédant à l'action, soit une rémunération, soit, quand il y a lieu, l'ajournement par indulgence et espérance de retour d'une juste punition. Il n'entend pas mieux la douleur; il n'y discerne avant l'action ni l'épreuve ni la préservation; et aprés, ni le châtiment ni la privation provisoire et le délai par prudence de la récompense attendue, mais non encore assez méritée. En un mot, il n'y saisit pas dans leurs démarches variées

et leur unité de dessein soit la sagesse prévoyante, soit l'ample justice de Dieu. La Providence lui échappe ici comme en tout le reste, et dans le plaisir et la douleur, il ne voit que des jeux de la fortune, dont il faut pour son bien-être tâcher de s'assurer ou de détourner de soi les effets[1].

Saint-Lambert est encore très-court sur deux autres espèces de devoirs envers autrui, ceux que l'on a envers ses frères, et ceux qui obligent envers des parents éloignés.

Sur les premiers il dit à sa manière : « Famille, vous êtes un tout, qu'on affaiblit quand on le divise; que vos cœurs soient unis, afin que vos pères et mères puissent se dire à leur dernière heure : Aucun ne sera sans appui. « Et encore : « Cachez à vos frères les défauts qui peuvent leur déplaire, en attendant le moment de vous corriger. Vous n'êtes pas familiers entre vous, pour mettre vos défauts à leur aise. Songez que votre union atteste au public vos bonnes qualités, et que vos divisions lui annoncent vos défauts. Dites à ceux d'entre vous qui manquent à la politesse : J'ai du plaisir à vous aimer; laissez-moi ce plaisir. »

Quant aux seconds, il dit : « Ne rougissez pas d'abord à la vue d'un parent pauvre; mais rougissez, s'il reste pauvre. » « Dans la disposition de vos biens n'oubliez pas vos parents éloignés, mais pauvres; ne soyez pas injustes, mais soyez plus humains que la loi. Si vous n'êtes pas un parent juste et bon, la société n'attendra de vous ni justice ni bonté. »

Il s'étend un peu plus sur les devoirs des amis entre eux; il y attache un grand prix : « Veux-tu, dit-il, ajou-

1. Voir pour plus de développement sur ce point, le *mémoire* sur d'Alembert, où il en est traité au long sous ce titre : *De la Condition humaine.*

ter à ton existence, augmenter en toi l'âme de la vie, le sentiment de tes forces, la raison qui te conduit, la vertu qui te soutient, la paix de tous les plaisirs, que tu peux goûter? Prends un ami.» Il faut savoir le choisir; « mais ce choix fait, oublie-toi pour ton ami, c'est à lui à te ramener à toi.» «Laisse-lui voir ton cœur jusque dans ses derniers replis, et sois sûr qu'il faut en extirper les sentiments, que tu crains de lui montrer.» «Saisis toutes les occasions d'être utile à ton ami, et n'examine pas trop s'il laisse quelquefois échapper celles de te servir.» «L'amitié prodigue et ne compte pas; elle se plaît à répandre sans songer si elle a à recueillir.» «Ne permets pas à ton ami de faire à l'amitié un sacrifice trop fréquent de ses intérêts.» «Occupez-vous ensemble de la grande affaire de votre bonheur et du soin de vous perfectionner.» «Il faut nécessairement un ami à l'homme de bien; mais il n'a pour ami que l'homme de bien.» «Il serait beau de rester l'ami de son rival d'ambition, de gloire ou d'amour. Cela est possible.» « Si vous cessez de vous aimer, que ce soit une amitié qui finit et non une haine qui commence; mais le temps donne, du reste, un charme inexprimable à l'habitude d'aimer, et les anciennes amitiés sont ce qu'il y a de plus aimable et de plus sacré sur la terre.» Certes ce n'est point là un des moins bons chapitres du *Catéchisme*. On y sent en plus d'un point le moraliste, qui l'est selon son caractère, plutôt que selon sa doctrine, et qui au lieu de parler, comme il le devrait pour être conséquent, le langage de l'intérêt, parle le plus souvent celui du sentiment ou même du devoir. Saint-Lambert, on peut le dire et lui en faire un juste honneur, tire ici ses pensées avant tout de son cœur et nous prêche l'amitié, telle que pour son compte il l'entend et l'éprouve. J'ai déjà eu plus d'une fois l'occasion de présenter cette observation; mais je ne crains pas d'y insister. On ne sau-

rait trop, quand on le peut équitablement, rendre à l'homme ce qu'on est forcé de refuser au philosophe, et faire la part dans un auteur de ce qui est de son système et de ce qui est de sa personne.

Saint-Lambert termine cette partie de son *Catéchisme* par les devoirs mutuels des maîtres et des domestiques. Aux maîtres il dit : « Chefs de famille, tout ce qui vous environne est engagé par la nature ou par des conventions à travailler à votre bonheur; chefs de famille, vous êtes engagés par la nature ou des conventions à travailler au bonheur de tout ce qui vous environne. Ces devoirs mutuels sont le fondement de votre autorité; elle est la suite d'un traité fait entre vous et vos serviteurs. Souvenez-vous que les hommes ne peuvent et ne doivent obéir qu'autant que l'obéissance leur est utile.» Je relèverais cette dernière proposition comme pouvant donner lieu à une interprétation au moins douteuse, si je ne la trouvais jointe à celles-ci, qui la corrigent et la font oublier : « Tous ces êtres faibles qui, sous le nom d'hommes, travaillent, souffrent et meurent, ont les mêmes droits à la bonté, à l'équité et à la bienfaisance des hommes. » « Vous avez traité avec des hommes, vous avez dû compter qu'ils auraient des défauts. Votre indulgence est une condition tacite du traité.» « La première, la plus sacrée des lois que la justice impose, c'est d'être bon. » Suivent différentes prescriptions sur les soins matériels à donner aux domestiques, sur le ton à prendre avec eux, sur les exemples qu'on leur doit, la règle des mœurs à laquelle il faut les soumettre.

Quant aux domestiques, il leur recommande de bien choisir leurs maîtres, de leur obéir, comme les enfants de la maison, de faire tout leur possible pour les satisfaire. « Mais, leur dit-il, veut-on exiger de vous d'être injustes? Refusez d'obéir et sortez.» Il leur recommande

aussi, avec l'attachement et le dévouement à leurs maîtres, l'amour du travail, l'amour de la vérité. « C'est le mensonge, dit-il, et non votre état qui peut vous avilir. » « Aimez vos égaux, soulagez-les dans leurs travaux, n'en soyez point jaloux. Rendez-leur de bons offices, ne leur en rendez jamais de mauvais. » « Ne cherchez pas à séduire la fille qui partage votre condition; vous êtes pauvre, respectez une fille pauvre. » « Pardonnez à votre maître ses défauts, il vous pardonnera les vôtres. Vous lui devez le secret de tout ce qui se passe dans sa maison; si les bonnes mœurs y sont blessées, ne révélez point sa honte et sortez. » « Remplissez bien tous ces devoirs et alors vous direz : Le bonheur est de tous les états; mais il n'habite jamais dans le cœur de l'homme qui manque à ceux dont la fortune et son propre choix l'ont fait dépendre. »

Ainsi prend fin cette deuxième partie du *Catéchisme*. Il en a donc été des *préceptes* comme des *notions*. On y a parlé de tout, si ce n'est de Dieu, et comme on ne l'a pas compté dans ce qui est à connaître et à aimer, on ne l'a pas davantage placé dans ce qui est à servir. L'autre *Catéchisme*, celui de l'Eglise, après avoir défini Dieu, dit que nous sommes créés pour le connaître, l'aimer et le servir et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Celui-ci est plus bref : il n'en dit rien; il ne veut pas embarrasser l'enfant de ces trois vaines et importunes vertus : la foi, l'espérance et l'amour. Il lui évite ainsi tout préjugé, toute fausse passion, tout faux culte. C'est bien assez de l'occuper, avec soi et pour soi, de l'humanité et de la nature. A quoi bon l'élever plus haut et le perdre dans ce pays des chimères, qui se nomme le ciel. La terre lui suffit et au-delà; tout bien comme toute vérité se terminent pour lui à ce monde.

Telle est, en effet, la conclusion qui doit se tirer le l'o-

mission que j'ai signalée plus haut et que je viens de rappeler dans le catéchisme de Saint-Lambert.

Mais ce catéchisme a, on le sait, trois parties. Après la première et la seconde, j'aborde à son tour la troisième. Elle a pour titre : de l'*examen de soi-même*. C'est par une continuation de l'imitation des procédés de l'Eglise, une sorte d'instruction pour la confession, mais avec cette différence, qu'ici il s'agit d'un acte de soi-même à soi-même, d'un acte de confiance en soi, au lieu d'en être un de confiance en autrui, en plus sage que soi. Il s'agit par conséquent d'une confession sans confesseur, si on peut ainsi le dire, bonne encore à la rigueur, puisqu'elle peut aussi servir à soulager, à éclairer et à diriger la conscience, mais qui cependant en elle-même peut paraître insuffisante, privée qu'elle est des garanties et des lumières d'une autorité tutélaire, impartiale et clairvoyante. Acceptons-la cependant telle que nous la fait Saint-Lambert et voyons l'usage qu'il en propose.

Afin de mieux rappeler même extérieurement la pratique dont il veut nous rendre une sorte d'image, il donne à sa pensée la forme du monologue et commence en ces termes : « Les préceptes qu'on vient de lire doivent régler mes démarches dans le cours entier de ma vie ; il est impossible qu'ils ne me soient pas nécessaires, puisqu'ils ne sont que les ordres d'un législateur sage ou les conseils d'un ami éclairé. Je ne puis m'en écarter sans manquer aux lumières de la raison, et sans perdre pour quelque temps ou pour jamais l'heureuse tranquillité de ma conscience. Cependant bien des causes (que l'auteur énumère) doivent me les faire oublier. Je suis donc fréquemment dans le danger de faire des fautes ; mais pour échapper à ce danger, que dois-je faire ? M'étudier tous les jours de ma vie et voir si mes actions et mes senti-

ments sont ou ne sont pas d'accord avec les lois de la raison qu'on m'a fait connaître. »

Entrant alors dans les détails de cet *examen de conscience*, tel qu'il l'entend, l'auteur désire avant tout « qu'au lieu de l'usage de faire répéter à l'enfant, soir et matin, de longues prières qu'il ne peut comprendre, après une courte invocation, un hommage à l'Être suprême, il se rappelle ce qu'il a fait de bien et de mal dans la journée ; que cette récapitulation soit d'abord très-sommaire, et qu'on l'étende ensuite lorsque l'enfant attachera plus de moralité à ses actions; en attendant, qu'on lui parle des inconvénients de ses fautes, de ceux du moins qu'il est en état de sentir. » Puis, lorsqu'il sera en âge d'entendre *les dialogues sur les notions* et *les préceptes*, on les lui fera apprendre par cœur et réciter, en attirant son attention sur les points qui doivent le plus particulièrement l'intéresser. Ainsi, à propos du premier *dialogue*, on considérera avec lui tout ce qui est relatif au bonheur, on lui fera prendre une ferme résolution de conformer sa conduite aux idées qu'on lui en aura données; au second *dialogue*, qui traite des passions vicieuses, on recherchera avec lui quelle est celle de ces passions à laquelle il est le plus sujet, quels en sont les effets et les suites, et on insistera sur la nécessité de la combattre et de la réprimer; le troisième donnera lieu à des réflexions sur les vices et les défauts qui naissent des mauvaises passions; le quatrième et le cinquième à des conseils sur les passions vertueuses et les qualités qu'elles engendrent ; le sixième à des remarques sur la manière d'opposer les passions vertueuses aux passions vicieuses.

C'est en s'examinant ainsi que l'enfant se familiarisera avec l'art de faire une juste censure de ses pensées, de ses actions et de ses désirs, et qu'il se préparera à bien

mettre les *préceptes* en pratique. Mais pour qu'à cet égard votre pupille, qui n'est plus un enfant, qui devient un jeune homme, sache mieux ce qu'il a à faire, vous lui marquerez et lui recommanderez les vertus les plus simples et qui ont le plus de rapport avec son caractère et sa situation. Suivent ici, reproduits dans les termes mêmes où ils ont d'abord été exprimés, quelques *préceptes* de choix que l'auteur donne comme le plus particulièrement dignes d'attention, et entre lesquels se retrouve celui-ci, auquel il paraît sérieusement tenir : « Ne commandez avec force aux enfants que les actions qui préparent leur bonheur. »

A ces habitudes quotidiennes d'examen de soi-même et de méditations sur les vérités morales, il faudra joindre l'usage d'un jour de la semaine, consacré, comme dans la plupart des religions, au repos et au recueillement, dans le but de s'éclairer et de se rendre meilleur. Mais au lieu d'une multitude de cérémonies religieuses, de longues et inutiles prières qu'on n'écoute pas ou qu'on écoute sans rien y comprendre, Saint-Lambert propose qu'on répète le matin deux de ses *dialogues*, et qu'on donne dans la matinée quelques moments à la lecture d'un dictionnaire de morale.

Si ce n'était pas en matière si grave, on ne pourrait s'empêcher de sourire et de traiter avec quelque ironie cette infatuation presque naïve de l'auteur, qui ne voit rien que de très-simple à remplacer par son œuvre, par de maigres lambeaux de sa fausse psychologie, les chants et les pompes touchantes ou imposantes de l'Église, et à substituer comme lectures et sujets de méditation aux pages de la Bible, les articles d'un dictionnaire philosophique, pourquoi ne pas dire de l'Encyclopédie. En vérité, c'est là se faire une bien étrange illusion, et se persuader bien témérairement qu'on peut aussi à son tour

faire sa *loi* et son *évangile*. Et Saint-Lambert, il faut le dire, ne s'arrête pas en si beau chemin; à ce culte de sa façon il fait un ministre: « Ce sera, dit-il, comme le veut l'abbé de Saint-Pierre, un officier de morale, qui sera chargé d'expliquer ceux des *dialogues* et des *préceptes* du catéchisme, qui attaqueront celui des vices qui paraîtra faire le plus de progrès dans la contrée, encourageront l'espèce de vertus qu'on commence à y cultiver, et exciteront le zèle pour les lois, le gouvernement et la patrie.» Et le voilà instituant de son chef le prêtre de sa religion, lui-même Docteur, Pontife et Père de cette église de sa façon, étendant ses soins à tout et réglant chez ses fidèles la vie matérielle comme la vie spirituelle : de là ces paroles par lesquelles il termine : « Après ces exercices vraiment pieux, parce qu'ils tendent à honorer l'Être suprême comme il veut l'être (être honoré, faudrait-il dire), il restera du temps pour égayer le jour du repos par des repas où régneront la concorde et la joie, parmi des entretiens agréables, des amusements, des danses et des jeux; il en restera même assez pour lire quelques pages du livre des lois, ou d'un de ces dictionnaires des substances (toujours son dictionnaire) fait pour instruire les hommes sur les choses les plus nécessaires aux besoins et aux commodités de la vie. »

Ainsi finit le *Catéchisme universel*, qu'on retrouve, à son dernier mot comme à son premier, le livre élémentaire de cette religion de la sensation dont le Dieu est la nature, le souverain bien, le bien-être, le culte, le soin et la conversation de soi-même, et les pratiques diverses, ces repas où règnent la concorde et la paix, ces entretiens agréables, ces amusements, ces jeux, et pour couronner le tout, ces lectures du Code et de l'Encyclopédie, que prescrit Saint-Lambert.

Mais nous n'en avons pas encore fini avec son œuvre,

et son *Catéchisme*, terminé ici sans l'être, après avoir été préparé par *l'analyse de l'homme* et *de la femme*, est encore suivi et expliqué par un *Commentaire* que je ne voudrais pas tout à fait négliger, parce qu'il achève de faire connaître sa doctrine. Je vais donc y jeter un rapide coup d'œil.

3° Commentaire du Catéchisme.

Dans l'*Introduction* dont il le fait précéder, il attaque Rousseau pour la manière dont il élève son *Émile* en dehors de la société, et le combat même parfois en termes assez durs, en lui opposant indirectement et par simple allusion l'autorité de Montesquieu[1]. Il dit aussi qu'il a fait grand usage d'un principe de Locke (c'est le principe de la sensation), supérieurement développé par Condillac, mais que ni l'un ni l'autre n'ont jamais appliqué à former le caractère moral. Du reste, il avoue qu'il « sent mieux que personne combien ce *Commentaire* est incomplet ; mais le plan vaste de cet ouvrage, l'âge auquel il l'a entrepris, la nécessité de le finir, la crainte de n'en avoir pas le temps, ne lui ont pas permis de réfléchir et de s'étendre autant qu'il l'aurait désiré · il indique beaucoup et développe peu. »

Entrant ensuite en matière, il commence par parler du bonheur; mais comme il en a déjà plus d'une fois disserté, il renvoie à ce qu'il en a dit ailleurs, et ne s'occupe ici que des moyens d'y conduire l'enfant.

Un de ces moyens, c'est d'avoir des idées justes des divisions du temps, et d'y rapporter ses plaisirs, de telle

1. Il y a un chapitre, celui de *l'ingratitude*, où il attaque beaucoup plus vivement encore Rousseau, non plus dans ses idées, mais dans son caractère et sa personne, en le désignant sous le nom de *Cléon*.

sorte qu'il préfère à l'action qui le rend heureux un moment, celle qui lui procure le contentement d'une semaine entière. Mais cela ne suffirait pas, et il faut encore que, pour bien agir en ce sens, il ait les notions suivantes:

« L'amour-propre est le mobile de tous les hommes; mais il ne faut pas, comme les fanatiques, le confondre avec l'orgueil, l'égoïsme, l'intérêt, la vanité, etc.; il est en nous le désir d'être et de bien-être, le désir de sentir notre existence et nos forces. Tous les hommes s'aiment, mais tous ne savent pas s'aimer. Savoir s'aimer, c'est se rendre aimable aux autres pour se les concilier,... c'est faire effort pour acquérir des qualités qui leur soient utiles. » « Un enfant apporte-t-il à la communauté un panier de fruits? il est béni, fêté, caressé; voilà l'image de la vie. Les hommes qui s'aiment bien sont donc ceux qui ne séparent pas leur bonheur de celui des autres. » De leur naissance à leur mort les hommes ont besoin les uns des autres. « M. Rousseau conseille de faire lire aux enfants le roman de Robinson Crusoé, pour qu'ils apprennent dans ce livre comment on peut se passer de tout le monde; quant à lui, il leur conseille la lecture de ce livre, pour qu'ils apprennent combien on est malheureux quand il faut se passer de tout le monde. » Qu'est-ce que la société? un certain nombre d'hommes rassemblés pour se secourir, se défendre et s'aimer. Et la vertu? une disposition habituelle à contribuer au bonheur des autres, en vue du sien propre, faut-il ajouter pour être fidèle au principe de l'auteur.

Je dois avertir, avant d'aller plus loin, que ce *Commentaire*, en général sous forme didactique, est cependant fréquemment coupé par des récits et des contes souvent assez étendus et qui paraissent la plupart du temps des hors-d'œuvre et des digressions sans intérêt et sans utilité. Ici donc se place le *journal d'un homme de*

bien, dans lequel, parmi toute l'effusion d'une fade et vague philantropie, il n'y a guère à remarquer que cette allusion à Turgot : « C'était un sage qui gouvernait l'État; il voulait éclairer notre agriculture, augmenter notre industrie, épurer nos mœurs. Je pleure encore sa disgrâce et le malheur du prince qui ne l'a pas connu. »

Après ces explications sur l'amour-propre, Saint-Lambert, qui a déjà *analysé* les passions, dans son étude de l'homme et de la femme, qui y est revenu dans les *notions* (première partie du Catéchisme), dans les *préceptes et l'examen de soi-même* (deuxième et troisième parties), y touche de nouveau ici; mais, il faut l'avouer, sans que le *Commentaire* ajoute beaucoup au texte. Son procédé le plus constant est, du reste, comme je viens de le faire remarquer, de substituer à l'exposition théorique les exemples, les récits et les fables. C'est ce qu'il fait en particulier pour l'orgueil, la colère, la vengeance, l'envie, la pusillanimité, l'ingratitude, etc. Dans son intention, il y a peut-être là un essai de *Paraboles*, mais je n'ai pas besoin de dire tout ce qu'il se trouve de différence entre celles-là, si communes et si vagues, et les autres, celles que l'Evangile nous présente revêtues d'une si sublime simplicité et remplies d'un sens et d'une grâce morale si suaves et si graves tout ensemble. Dans tout ce long et fastidieux travail, il n'y a donc çà et là que quelques traits à recueillir, qui éclairent d'un jour nouveau la doctrine de l'auteur. C'est ainsi que, page 283, il dit: « Je suis également de la secte d'Épicure, et quand je me porte bien, et quand la maladie me tourmente ; dans l'un et dans l'autre cas je cherche la volupté; je n'ai pas besoin, pour l'opposer à la douleur, d'aller me jeter dans les bras des Stoïciens, et de me réfugier, comme dit Sénèque, dans un camp de héros. »

En parlant des différentes espèces de douleurs aux-

quelles nous sommes sujets, et de la manière de les supporter et de les adoucir, il dit en particulier de la pauvreté, qu'on apprend à la soutenir, non pas par les promesses des merveilles d'un autre monde, telles que les font les prêtres, mais par une saine éducation et en jugeant exactement des plaisirs physiques, que la pauvreté ne détruit pas, mais qu'elle avive quelquefois. Travail, sobriété, simplicité de vêtement, voilà pour les pauvres autant de sources de jouissances, s'ils savent les goûter. Ils peuvent avoir aussi les plaisirs de l'admiration, et comme dit Benserade: « Et si tout n'est à moi, tout est à mes regards (ce qui rappelle le mot de la chanson : Voir, c'est avoir). » Saint-Lambert estime même les beautés de la nature, les beautés du soir et du matin, les charmes d'une campagne riante, bien au-dessus des merveilles d'un autre monde, selon son expression, pour distraire et divertir le pauvre de ses misères, et le ravir; il a raison, ou plutôt il est conséquent; on ne met pas en balance la réalité avec ce qu'on croit une chimère, et c'est bien une chimère à ses yeux que cette vie au-delà de celle-ci, qu'ont inventée les prêtres.

Au sujet des chagrins qui nous viennent de la mort de nos amis, il pense que la raison doit tempérer nos transports sans éteindre notre amour : « Il faut alors, dit-il, ne point arrêter vos yeux sur les petits détails de la vie. Celui ou celle que vous pleurez contribuait sans doute à rendre ces détails agréables, mais pensez à l'ensemble de vos jours; c'est de votre raison et de votre caractère que cet ensemble doit dépendre. Vous avez un but, le bonheur; voyez ce que vous avez fait et ce qui vous reste à faire. Regardez le malheur qui vous arrive comme un obstacle qui vous détourne de votre chemin, mais qui vous permet d'y rentrer. Méditez et étudiez le bonheur; il n'y a point de circonstances qui doivent vous

rendre cette étude impossible. Si, après un long espace de temps, vous ne voyez plus les moyens d'être heureux. je vous plaindrai...... mais vous-même cessez vos plaintes, car vous ne pouvez vous les permettre longtemps sans avouer que vous ne savez ni vivre ni mourir. »

Pour rapprocher ce qui n'est dit ici qu'à demi-mot, quoique déjà assez clairement, de ce qui est énoncé ailleurs en termes plus explicites, je vais sans intermédiaires, de l'un de ces passages à l'autre : « Si les maux augmentaient en force ou en nombre, dit Saint-Lambert, si on était à la fois surchargé de douleurs physiques et morales ; si l'on ne pouvait plus recevoir l'espérance d'un meilleur sort, l'espérance de faire du bien, celle même de se sacrifier utilement à la vertu, celle de servir encore au bonheur de ceux qu'on aime, que faudrait-il faire? — C'est une question que ne faisaient pas chez les Romains les hommes courageux et sages. »

Qu'on se le rappelle, c'était aussi un conseil qui échappait comme un soupir à d'Alembert dans son traité de Morale. Le suicide ! Tel serait donc le dernier refuge et la suprême consolation de la douleur : triste secret d'une philosophie qui réduit tout à la sensation, et qui, contre la sensation, dès quelle devient trop douloureuse, n'a plus de recours qu'en la destruction violente de cette masse organisée et sensible, pour laquelle souffrir ou cesser de jouir est une raison de ne plus vivre ; triste aveu d'impuissance d'un système qui ne trouve comme remède aux extrêmes misères de ce monde, que le néant avec sa froide et sombre impassibilité. Telle est, en effet, la conclusion à laquelle on doit arriver quand on ne croit plus en Dieu et en l'âme, et qu'on n'a plus pour se soutenir que ce faux stoïcisme dont on s'enveloppe dans son épicuréisme, et dont on n'obtient pour consolation que la force apparente de briser de sa main une destinée, dont

on n'a cependant en soi ni le principe ni la fin. Saint-Lambert ne pouvait guère échapper à cette conséquence de sa doctrine, et nous venons de le voir par deux fois y toucher. Je l'ai déjà dit, il n'entend rien à la douleur, il n'y voit ni la justice ni la prévoyance de Dieu, il n'y voit pas une suite des desseins de sa providence, et un des moyens de son gouvernement; il n'en juge que comme d'un événement de fortune, qui peut devenir insupportable et dont il ne reste plus qu'à se délivrer à tout prix.

Mais outre qu'il ne l'entend pas dans son rapport avec l'ordre universel, il ne l'estime pas mieux en elle-même, et croit que souvent elle n'est pas sincère : « La vanité, dit-il, dans certains pays, fait plus verser de larmes que des regrets. La douleur a ses hypocrites qui l'ont choisie pour les conduire à la considération. » « Les hommes sont moins dupes les uns des autres, qu'ils n'ont l'art de le paraître, et s'il est rare de dire à un affligé : vos regrets ne sont pas tels que vous voulez le persuader, il est commun de s'apercevoir de la fausseté ou de l'exagération, qui sont dans l'expression des regrets. » Et encore ceci : « Si vous exagérez vos douleurs aux autres, vous éprouverez le danger d'être démasqué, ou si l'on croit à votre sensibiltté profonde, vous jouissez, il est vrai, de votre talent à tromper, mais il vous humilie souvent plus qu'il ne peut vous flatter. » — A ce propos, comment ne pas faire une réflexion sur cette prétendue science du monde, que professe ici Saint-Lambert. N'est-elle pas bien trompeuse et bien fausse? Ne s'attache-t-elle pas de préférence aux surfaces et aux accidents? Ne recherche-t-elle pas, avant tout, ce qui passe au lieu de ce qui demeure, le mal au lieu du bien, l'apparence au lieu de la vérité ! Est-il donc étonnant qu'elle attriste et chagrine ceux dont elle devient la lumière? Autant la vraie sagesse, avec ses pures clartés, répand de sérénité et de

grave contentement dans l'esprit, autant l'autre, celle qui s'égare en fâcheuses pensées, jette dans l'âme de ses disciples, avec ses lueurs mensongères, de trouble et d'amertume. Le moindre de ces inconvénients est, en concluant, comme ici, de l'exception à la règle, de quelques hommes à tous les hommes, de conduire malheureusement au mépris de l'humanité. Or, je ne sache rien de plus déplorable qu'une telle disposition du cœur, c'est le commencement de toutes les indifférences ou de toutes les tyrannies.

Dans la suite de ce long *Commentaire*, il ne pouvait ne pas y avoir un chapitre sur la superstition, qui pourrait bien n'en être qu'un sur la religion elle-même. Il y est en effet, et il y est ce qu'il devait être de la part d'un partisan de la philosophie du XVIIIe siècle, et d'un émule d'Helvétius, de l'autorité duquel il s'appuie en cet endroit. Il traite donc des causes, des inconvénients et des remèdes de la superstition.

Les causes en sont la crainte et l'ignorance ; ainsi « le superstitieux craint l'air, la terre, les mers, la lumière, les ténèbres, le bruit, le silence, le sommeil, les songes et même le plaisir. » « On dit que dans quelques pays, où la tranquillité et la subsistance de l'homme ne sont pas précaires, sous un ciel pur, sur une terre féconde, on a trouvé quelques sauvages qui n'avaient l'idée d'aucune divinité ; je crois cela impossible, reprend l'auteur ; dans la situation la plus heureuse, l'homme a encore des maux dont il ignore les causes et les remèdes. »

« La superstition, poursuit-il, naît aussi de l'étonnement et de l'admiration. On voit des dieux dans le pays que l'on admire, comme dans celui où l'on a beaucoup à craindre. Partout l'homme a dû supposer des dispensateurs invisibles des biens et des maux ; partout où il a

vu le mouvement il a supposé la pensée et la volonté ; il a peuplé les éléments de puissances actives, il s'est environné de dieux, et ce sont surtout les grands phénomènes de la nature qui l'y ont porté. »

On peut compter aussi comme cause de la superstition la tristesse morne qui saisit certains cœurs. « C'est assez la situation des vieillards dévots, à qui le temps a enlevé les pensées agréables ; c'est l'état de quelques solitaires qui se trouvent à la campagne lorsqu'elle vient de perdre ses beautés, et que les ténèbres de l'automne couvrent ses champs dépouillés et que l'oreille n'est frappée que par le bruit monotone des vents. »

Enfin il y a l'ennui et le vide de l'âme : « Dieu qui emploie tous les moyens de nous attirer à lui, dit Helvétius, se sert de l'ennui pour rendre les vieilles femmes dévotes. » Et Saint-Lambert, qui est de ce sentiment, cite, à ce propos, l'anecdote d'une femme « qui avait été fort galante, et qui, ne trouvant aucun moyen de remplacer l'amour, imagina d'aimer Dieu. Cela lui fut difficile ; elle confia sa peine à une de ses amies, qui lui conseilla de se représenter Dieu comme un jeune homme qui avait une belle taille, de beaux cheveux blonds, de grands yeux noirs pleins de feu, un souris charmant. La dévote imagina et n'aima guère, car enfin il fallait aimer seule. Elle consulta un prêtre qui lui peignit Dieu comme un être terrible, et n'oublia pas de lui parler du diable. Elle se sentit émue et se trouva ranimée. Cependant elle avait encore des moments de tiédeur, c'est-à-dire d'ennui, et dans ces moments, elle disait au prêtre qui la dirigeait : Mon père, vous ne me faites pas assez peur. »

Quant aux inconvénients de la superstition, le moindre en est de nuire même à la vertu. « Si le superstitieux conserve des vertus, dit Saint-Lambert, elles n'ont rien de grand et de généreux, parce qu'il craint plus de faire

le mal qu'il n'aspire à faire le bien, parce que la vertu demande une âme élevée, et que ce n'est pas ce que demande la dévotion. »

Les remèdes de la superstition sont pour une bonne part dans l'étude des sciences physiques et naturelles, et à ce propos l'auteur présente un abrégé des principales vérités de cet ordre, propres à prévenir ou à guérir cette maladie de l'esprit.

Dans un chapitre sur la vanité, qu'il attaque comme odieuse ou ridicule, Saint-Lambert fait une satire indirecte des mœurs en France. Entre autres traits, on y trouve cette sortie contre la mode, ce Dieu qui y est aussi adoré avec une sorte de superstition : « La religion de ce peuple, y est-il dit, est singulière ; il adore une divinité qui veut que son culte change à tous les instants. Elle a dans la capitale un millier de temples superbes dont l'architecture et les décorations varient et se renouvellent sans cesse, et ruinent les desservants. Les prêtres de ce temple sont les grands et les hommes de finance; les prêtresses sont les femmes des riches et les filles de théâtre... »

« Ce peuple a du zèle pour sa religion, il veut l'étendre à ses voisins, et il y réussit assez ; mais ce qui prouve surtout son zèle, c'est qu'il est fort intolérant..... La Déesse est capricieuse et les changements que l'on fait pour lui plaire ne lui plaisent pas toujours. »

Mais la vanité qui prend toutes les formes, même celles du plaisir et de la bienfaisance, atteint jusqu'à l'enfance : « J'ai vu, dit Saint-Lambert, des polissons de six ans parler fréquemment de la naissance, de la richesse, et du crédit de leurs parents ; cela est dans la nature ; les enfants voient bientôt que le crédit, les richesses et la naissance obtiennent dans la société des soins, des égards et des attentions. »

La vanité est parfois aussi bien étrange : « un Français, dit encore l'auteur, qui voyageait en Italie pour sa santé, pensait que la singularité de ses maux devait lui donner de la considération. Il contait qu'en arrivant à Genève il avait fait venir un médecin, qui s'était écrié : quoi, c'est M. D., c'est un fameux malade ! » et il était ravi de l'exclamation.

Saint-Lambert cite aussi cette particularité : « Dans une île de l'Archipel, célèbre par son inclination pour la piraterie, M. Gatti arriva chez une femme qui pleurait la mort de son amant. Et de quelle maladie est-il mort? demanda M. Gatti. De quelle maladie? répondit la femme avec beaucoup de fierté, il est mort comme il convenait à un homme tel que lui. Cela voulait dire qu'il avait été pendu. »

Dans son chapitre sur le désir des richesses, qui consiste d'ailleurs dans un de ces contes, dont il sème son ouvrage, je ne remarquerai que cette réflexion, qui est tout à fait dans le genre de celles d'Helvétius : « Les moralistes religieux ont tout gâré en politique comme en morale. Le fanatisme exagère tout. Quelle folie de dire que l'amour des richesses est un vice, et de placer la perfection dans un état d'inaction et de pauvreté, qui nous rend inutiles à nout-mêmes et aux autres. »

Saint-Lambert qui marche ici sur les traces d'Helvétius, les suit également quand il s'agit de l'ambition ; il s'en réfère même sous ce rapport purement à son opinion. Or, on sait comment l'auteur du livre *de l'Esprit* envisage cette passion.

Mais s'il s'accorde sur tant de points avec l'auteur de ce livre, il en est cependant quelques-uns sur lesquels il s'en sépare; ainsi l'amour de la gloire. Hume avait défini la gloire, la récompense des actions, des ouvrages, des talents utiles au grand nombre des hommes. Helvétius

avait dit de son côté : « La gloire est le cri de la reconnaissance universelle. » Saint-Lambert ne partage pas ce sentiment, et il pense que la gloire est attribuée à César qui n'a fait que du mal, comme a Alexandre qui a fait beaucoup de bien, et que c'est en général à la force déployée avec éclat et aux actes réitérés et heureux de la puissance que les hommes et les siècles vulgaires s'empressent de la donner. « On admire, dit-il, les grands hommes funestes au monde, comme ces montagnes énormes, dont les sommets, couverts de fumée ou de frimats, lancent de temps en temps des feux ou versent des torrents qui dévorent ou ravagent les campagnes. » « Il y a plus, dit-il encore, ce n'est pas seulement la puissance fondée sur les qualités, dont je viens de parler (un grand courage, une extrême activité et une intelligence supérieure), c'est la puissance heureuse, c'est l'ouvrage des circonstances et non du génie, qui obtient la gloire. »

Mais n'est-il pas faux de dire, comme le fait ici Saint-Lambert, que ce soit jamais à la médiocrité si heureuse, si victorieuse qu'on la suppose, que ce soit même à la grandeur, sans bienfaits, que s'attache la gloire? La gloire s'adresse mieux, elle ne vient et ne demeure qu'à une rare excellence, dans laquelle le génie est toujours pour plus que la fortune, et la puissance du bien pour plus que celle du mal. Elle est la justice de l'humanité, touchée d'une supériorité qui la sert et l'élève ; et il y a plus que de l'admiration, il y a aussi de l'amour dans cette justice, qui n'est après tout qu'un retour du cœur des peuples vers ceux, qui en faisant pour eux de grandes et belles choses, eu font aussi de bonnes.

C'est sur les passions vicieuses que roule la première partie du *Commentaire :* c'est sur les passions vertueuses que porte la seconde. Mais pas plus dans celle-ci que dans celle-là je ne suivrai l'auteur pas à pas. Je me bor-

nerai, comme dans ce qui précède, à quelques remarques particulières sur ce qu'il peut proposer d'un peu neuf, en une matière qu'il a déjà plus d'une fois traitée.

Pour exprimer les dispositions dans lesquelles il se trouve en l'abordant, il dit à sa manière : « Je ne respire plus l'air des contrées que le vice à rendues malheureuses, et sortant du Ténare pour monter dans l'Olympe, je quitte la société des Furies pour entrer dans celle des Dieux. »

Je ne m'arrêterai pas avec lui sur la pitié, sur l'amour en général, sur l'amour des enfants et sur celui des frères, à propos duquel, en vue des préférences injustes qui le détruisent, il fait cette réflexion : « L'homme auquel il en coûte le plus d'être juste, c'est un père, dont les enfants ne font pas également la consolation et la joie; » mais je passerai un peu moins vite sur l'amour des époux, parce que je trouve plus de traits caractéristiques de sa doctrine dans sa manière de juger ce sentiment. Voici d'abord comment il indique le ton sur lequel il s'en exprimera : « Dans le Dialogue de Platon, où Socrate parle de l'amour, il voile à demi son visage; pourquoi cette simagrée? » On ne doit donc pas s'attendre à un semblable manége de sa part; il s'expliquera plus franchement. Ainsi, par exemple, a-t-il à prononcer du choix qu'on doit faire d'une femme, après avoir rapporté ce mot de Plutarque : « Ne vous mariez ni sur le rapport de vos yeux, ni sur celui de vos doigts (par calcul), » il dit : « Il est dangereux d'être le mari d'une belle femme: ce n'est pas parce qu'étant toujours attaquée, il est difficile qu'elle se défende toujours, mais parce qu'il est rare qu'elle soit complaisante et modeste. » Et plus loin : « J'ai de la peine à croire qu'un mari moliniste et une femme janséniste fassent jamais bon ménage. Je connaissais une de ces disciples de Saint-Augus-

tin, qui avait pris pour amant un homme assez indifférent sur tous les cultes : elle lui confia un jour, dans un des moments les plus tendres, qu'elle et son mari n'avaient jamais pu s'entendre sur la grâce. » Tout ne peut se citer dans ce chapitre, cependant on me permettra de ne pas omettre un passage qui est un de ceux dont on fit une objection contre la proposition d'un prix décennal à décerner au *Catéchisme universel*. Il faut y noter jusqu'à la solennité avec laquelle l'auteur professe des choses qui cependant passaient assez naturellement au XVIIIe siécle : « Péres et mères, voici des vérités que vous révélerez à vos enfants, au moment de leur mariage : Un mari veut-il rendre son autorité aimable ou peu sensible, qu'il demande toujours en amant les faveurs qu'il a droit d'exiger comme époux; qu'il soit touché et non offensé des refus ou des délais de son épouse; c'est surtout pour refuser ou accorder les plaisirs de l'amour, qu'elle doit être libre; ce n'est même pas assez; le lit est le trône des femmes, c'est là qu'elles doivent régner, et cet instant d'empire les console d'une longue dépendance. » Suivent d'autres enseignements dans le même genre, que résument ces mots : « Connaissez le prix du gout, le plaisir de l'inspirer, celui de le sentir; ne l'usez point, ne le blessez point; amusez, économisez l'amour. » Tout cela sans doute se dit ou peut se dire dans le monde : tout cela même à la rigueur peut s'écrire dans un livre; mais est-ce dans un livre destiné à l'enfance, dans un *Catéchisme*, qu'on doit le trouver? Et cette morale de boudoir, bonne tout au plus à professer sous le manteau, est-elle bien venue à s'étaler ainsi devant de jeunes âmes à l'égard desquelles le moindre de ses inconvénients est de manquer de réserve et de respect[1].

1. Voir aussi plusieurs catéchismes du temps.

La morale des actes secrets doit elle-même rester secrète, et il faut laisser aux casuistes le soin d'en ménager avec une ferme sobriété les préceptes confidentiels.

Je demande à faire encore une citation relative au même sujet; il s'agit des rapports des époux, dont l'un a violé son serment. Saint-Lambert dit que cette conduite dégage l'autre du sien. « Seulement, ajoute-t-il, si la femme qui devient galante quand son mari est infidèle, ne manque pas à son mari, elle se manque toujours à elle-même; elle risque de perdre l'estime publique, celle de ses enfants, et l'amitié qu'un mari infidèle pouvait lui conserver. » Je l'avoue, quelque juste que soit cette réflexion en elle-même, je ne puis m'empêcher de remarquer qu'elle serait peut-être mieux placée dans une autre bouche que dans celle de Saint-Lambert; les péchés qu'on a partagés sont ceux qu'on a le moins le droit de condamner; et il faut laisser à d'autres le soin de prononcer une sentence à laquelle soi-même on ne saurait échapper.

En parlant de l'amour de la patrie, il s'occupe des moyens de le faire naître dans le cœur des enfants. On conviendra qu'il en est dans le nombre qui sont assez médiocres : ainsi, il dit : « Les enfants sont-ils charmés d'un vêtement, d'une machine, d'un genre d'amusement, de fleurs, de fruits, etc... Vous leur direz : Le charmant pays, que celui où l'on trouve des hommes si industrieux, tant de plaisirs, tant de productions agréables... » Sont-ils frappés de quelque danger? Leur a-t-on parlé de voleurs, d'hommes féroces et méchants? Rappelez à leur esprit les magistrats qui veillent à la tranquillité publique. » Je le demande, est-ce là la forte et digne manière d'inspirer l'amour de la patrie aux enfants? Sont-ce là les exemples dont il faut les toucher, les mo-

biles dont il faut les émouvoir, les sentiments dont il faut les animer? sont-ce là des paroles à élever leur âme et à la transporter dans ces hautes régions où, en présence des grands spectacles du dévouement politique, militaire ou religieux, des nobles œuvres de l'esprit, elle apprend à admirer et à aimer autre chose que l'industrie ou la police de sûreté des cités? On a tort de croire que les enfants ne se prennent que par la sensation; ils cèdent à de bien autres impressions, et la patrie, comme Dieu, les gagne par de tout autres motifs que ceux qui se tirent de l'idée du bien-être. Quand elle obtient d'eux, elle aussi, une religion et un culte, c'est qu'elle leur apparaît grande et sainte, c'est qu'elle est également à leurs yeux une image vénérée du juste, du bien et du beau. On ne saurait donc approuver cette façon toute sensualiste de la leur faire estimer et aimer.

On doit savoir plus de gré à Saint-Lambert de cette pensée plus exacte, qui leur indique ce qu'ils doivent de respect aux lois et aux chefs de l'État : « Ne parlez pas mal à vos enfants du prince et des magistrats; le fils d'un père frondeur est rarement un bon citoyen. » C'est au moins un mot sage et que tout père devrait sérieusement méditer, afin de s'en faire, au besoin, une discrète application. Mais on ne peut en dire autant du discours que l'auteur prête à Caton, au moment où il va se donner la mort, et qui n'est qu'une leçon de suicide professée avec emphase devant son fils et ses amis, et immédiatement mise en pratique sous leurs yeux ; je ne sache rien de plus triste que la justification en de tels termes et par de telles considérations d'une action à laquelle la passion peut sans doute emporter, mais quil ne faut pas donner à la raison la fâcheuse mission de légitimer par des sophismes.

De l'amour de la patrie passant à l'amitié, l'auteur la

définit : la bienveillance mutuelle de deux âmes vertueuses et sensibles, qui s'unissent pour diminuer leurs peines et leurs défauts, et augmenter leurs plaisirs et leurs vertus, et il approuve fort l'opinion que s'en formaient les anciens : « Si les anciens, dit-il, n'avaient vu dans l'amitié qu'une certaine utilité sévère, ils en auraient parlé avec moins d'enthousiasme, mais ils en ont connu tous les charmes. » Rien de mieux, sans doute, mais alors que devient la doctrine de l'utile, proposée comme règle générale de la vie. Il est vrai qu'il ajoute presque aussitôt que Sénèque exagère quand il dit : Choisissez un ami, pour avoir quelqu'un qui puisse vous accompagner dans l'exil ; que Montaigne lui-même n'est plus dans le vrai, quand il dit que tout est commun entre deux amis, volontés, pensements, jugements, biens, femmes et enfants, honneurs et vie. L'amitié, fait-il remarquer, n'est pas l'unique fonction de l'âme, et ne doit pas en absorber toutes les facultés ; il ne faut pas transporter dans l'amitié les illusions aveugles et les entraînements de l'amour. Il termine ce chapitre par une réflexion qui a sa justesse : « Nos mœurs, dit-il, sont en général plus déréglées que corrompues ; il vaudrait mieux réformer nos idées que nos mœurs. » Il y a peut-être, en effet, au XVIIIe siècle, plus de déréglement d'esprit que de corruption de cœur ; et quand on voit, dans la grande et terrible épreuve à laquelle il est en finissant appelé, quelles vertus, quel courage, quel héroïsme de tout genre, ce monde, en apparence de si peu de foi et de force, vient tout à coup à déployer, on est avec raison disposé à penser qu'il a plus péché par les idées que par les sentiments, et que parmi toute cette philosophie hasardeuse, intempérante, sceptique et sensualiste, il entrait dans les âmes quelques principes généreux, qui les préservaient non de faiblesse, mais de corruption, et

pouvaient y ranimer, y vivifier les plus nobles inspirations. J'ai eu à le remarquer plus d'une fois, particulièrement et plus expressément en parlant d'Helvétius; je suis heureux que Saint-Lambert m'ait à son tour fourni, par la pensée que je viens de citer, l'occasion de revenir et d'insister sur cette observation. C'est, je crois, une bonne manière de rendre justice au XVIIIe siècle. On discerne du moins ainsi, et on ne condamne pas tout également en lui; à côté du mal on y voit le bien, et dans l'équité de l'histoire, tout en le traitant avec sévérité, on peut cependant pour une part l'admirer et le plaindre.

Il n'y a pas à s'arrêter sur ce que l'auteur dit de la reconnaissance, de l'émulation et même de l'admiration. Seulement ici pour montrer comment on peut initier à ce sentiment l'âme du jeune homme, il s'exprime encore en des termes et d'un ton qu'il y aurait peut-être trop d'indulgence à ne pas relever, quand on songe que c'est toujours d'un catéchisme qu'il s'agit. Ainsi après avoir cité ces vers :

« *Hic Gelidi fontes, hic mollia prata, Licori,*
« *Hic nemus, hic ipso tecum consumerer ævo.* »

Il dit: « Il ne faudrait pourtant pas attendre pour rendre le jeune homme sensible aux richesses et aux beautés de la nature qu'il ait une Licoris. Il y a peu de jeunes hommes, j'en conviens, qui admirent vivement une belle nuit, avant de savoir ce qu'on peut faire d'une belle nuit; mais il faut convenir aussi qu'il y a bien peu d'enfants qu'on cherche à disposer au sentiment de l'admiration. »....... .... Et plus loin : « Mais quand il aura joui ou espéré jouir avec Licoris de la paix et du silence de la nuit, de la douce lumière de la lune, de l'absence des importuns, il

pourra éprouver pour un beau ciel et une belle nuit les transports de l'admiration. »

Une douce habitude et une vertu très-familière au XVIIIe siècle est la bienveillance universelle, ou, comme le dit Saint-Lambert, l'amour que l'on doit à tout le genre humain, pour le bonheur qu'il procure à chacun de nous. Il la recommande donc avec soin; il veut qu'elle se manifeste par un langage plein de mesure et de douceur, par des maniéres polies, par une constante disposition du cœur à sympathiser avec ses semblables; il veut que les pères donnent à leurs enfants l'exemple de cette vertu, parce que « les enfants d'un censeur amer sont rarement les amis de leur espèce, et que les enfants d'un homme tendre et juste savent aimer et pardonner. Leur aversion pour les méchants est mêlée de pitié et leur admiration pour l'homme vertueux est mêlée d'émulation et d'amour. » Il veut aussi qu'on en cherche des leçons dans l'histoire, et comme au XVIIIe siècle on a un grand goût pour les Chinois, ce qui fait dire à Galiani que l'Europe se *chinoise*, il ne manque pas de vanter les sentiments de bienveillance et de douceur de ce peuple. Il estime d'ailleurs qu'il n'y a point de vertu sans celle-là et que, selon l'expression d'un ancien, la vertu sans l'amour est une vertu impie et sans dieux.

La bonté n'est qu'une nuance de la bienveillance. On demandait à madame de Montausier, qui visitait fréquemment les hôpitaux, comment elle pouvait supporter le spectacle de tant de douleurs; c'est, dit-elle, parce que je les soulage : voilà la bonté, cette douceur du sang, comme l'appelle Driden. Saint-Lambert ne la néglige pas dans son *Commentaire*, et comme il pense que ce sont les mauvaises passions qui l'altèrent et la détruisent dans l'âme, il insiste pour qu'on se délivre ou qu'on se préserve de ces affections.

Nous sommes enfin arrivés au terme de ce traité; reste cependant la *conclusion*, dont il faut dire au moins un mot. L'auteur croit qu'au moyen de sa morale, préparée comme elle l'a été par son *Analyse de l'homme et de la femme*, enseignée comme elle l'a de même été dans ses *Notions*, ses *Préceptes* et son *Examen de soi-même*, expliquée enfin et développée, comme on l'a vu, dans son *Commentaire*, elle est propre à former un homme courageux, judicieux, ferme, bienveillant, indépendant, maître de ses sens, tempérant, juste et sage, autant qu'un homme peut l'être. On ne saurait être plus content de son œuvre et se donner à soi-même un plus ample témoignage de satisfaction. Cependant il ne pense pas avoir tout dit encore sur son sujet, et si le bonheur et la perfection de l'homme doivent être soutenus et augmentés par les lois constitutionnelles, administratives, civiles, criminelles, etc., il estime qu'il y a un dernier ordre de leçons à lui donner pour compléter son éducation, c'est une *Analyse historique de la société.* Ainsi se justifie, selon lui, cette étude des lois, des formes des gouvernements et des principaux événements chez les différents peuples, qu'il rattache à son *Catéchisme.*

4° Analyse historique de la société.

Cette *Analyse* est une suite de réflexions sur la politique et l'histoire à l'usage de son élève, à peu près, mais je me hâte de demander pardon du rapprochement, comme le *Discours sur l'histoire universelle* en est aussi une pour l'élève de Bossuet.

Le cadre en est simple; après des considérations générales sur l'origine des sociétés et leurs diverses constitutions, l'auteur, abordant l'histoire, passe en revue et apprécie les lois, les institutions, les mœurs, les croyances,

les conditions variées et les fortunes diverses des principales nations, des Egyptiens, des Perses, des Grecs, des Carthaginois et des Romains, chez les anciens; des Normands, des républiques Italiennes et Suisses, de la Hollande, de l'Angleterre et de la France, chez les modernes; il se propose dans cet examen de faire voir que les progrès de la liberté des peuples sont en raison de ceux de l'autorité des rois; et comme il a surtout en vue la France, il termine par un certain nombre de demandes adressées aux Etats-Généraux, qui renferment ses idées de réforme politique.

Je viens de dire que je compare, mais que je n'égale pas cette *Analyse historique des sociétés* au *Discours sur l'histoire universelle*. Je ne trouve, en effet, dans l'une rien de ce qui fait la grandeur de l'autre, ni l'étendue des vues ni l'exactitude de la doctrine, ni l'élévation, la force et la noble simplicité du langage, ni le fond ni la forme; il y manque en un mot le génie; et c'est encore parce qu'il y manque le génie, que je ne la mets pas davantage à côté de l'*esprit des Lois* et même de l'*Essai sur les mœurs des nations*, avec lesquels elle a cependant aussi de certaines analogies; mais elle n'est pas de leur ordre, et sans la vouloir juger avec trop de sévérité, on peut, je crois, bien dire que c'est une sorte de philosophie de l'histoire, qui n'excelle ni comme philosophie ni comme histoire, et qui n'est la plupart du temps, sur de vagues et incomplètes données, qu'une succession de remarques sans précision ni profondeur, exprimées dans un style sans caractère.

Aussi n'en ferai-je pas une étude particulière et me bornerai-je à quelques observations propres à mettre en lumière certains changements survenus dans les premiers sentiments de l'auteur.

Pour les mieux apprécier, je rappellerai que cette *Ana-*

lyse historique de la société, terminée en 1788, ne fut cependant publiée que beaucoup plus tard et alors que les événements survenus et l'expérience des temps avaient pu assez sensiblement modifier certaines opinions de Saint-Lambert. C'est bien, en effet, chez lui toujours le philosophe de l'école, que nous connaissons, qui parle, mais c'est ce philosophe quelque peu troublé ou ramené par le spectacle des choses et des hommes qu'il a eus sous les yeux. On peut le remarquer, surtout au sujet de la religion, sur laquelle, en plus d'un endroit, il s'exprime un peu autrement qu'il ne le faisait dans ses entretiens d'autrefois et ses précédents écrits. C'est ainsi qu'il dit quelque part : « Une juste admiration qu'inspire à l'homme l'ordre de l'univers, les promesses d'un plus heureux avenir, des récompenses assurées à la vertu, furent souvent le meilleur supplément qu'on ait pu donner à la morale et à la force des gouvernements. Souvent, lorsqu'on a tout refusé à la patrie, on fait tout pour les dieux. Le fanatisme est la jeunesse des religions c'est du moins le moment du zèle, et lorsque ce zèle est dirigé par des hommes qui désirent sincèrement le bien public, il maintient le calme et inspire des vertus. » Dans ce passage, tout n'est sans doute pas de la plus parfaite justesse, mais rien n'y est téméraire, et au lieu de l'ancienne opposition, ce sont plutôt des concessions et une sorte d'adhésion aux pensées religieuses, qu'on y observe ; et ailleurs encore, lorsqu'il s'agit des gouvernemenis théocratiques, on reconnaît le même esprit. On y lit, en effet, ce qui suit : Je ne dis pas que la théocratie soit celui des gouvernements qu'il faut préférer, je suis si loin de le penser, que j'en montrerais les inconvénients, si depuis longtemps d'autres ne les avaient pas montrés, et même en les exagérant. Mais je dis que le pouvoir de la religion est un des moyens les plus puissants pour em-

pêcher que ces dangereux penchants, qu'il faut toujours observer, diriger, calmer, ne troublent l'ordre général. »

Plus loin, Saint-Lambert s'avance peut-être même un peu plus : « Je n'examinerai pas, dit-il, à propos de la religion des Chinois, si par le mot d'Être des êtres, on entend parler d'une substance éternelle et unique, dont nous faisons partie, la nature intelligente, enfin le Dieu de Spinosa. Sans me jeter dans des questions que l'esprit humain ne décidera jamais, j'oserai dire que nous voyons dans toute la nature une puissance active, un ordre, des desseins, des qualités qui produisent certains effets, etc., et que si nous n'avons pas de la divinité une connaissance démontrée, nous en avons du moins une croyance, que nous devons à un sentiment susceptible de plus ou moins de force et qui tient beaucoup du sentiment de l'évidence. Nous devons nous dire aussi que dans les objections contre l'existence du Grand-Être, il y a des probabilités et jamais de démonstration; croyons donc en Dieu, croyons-y, comme nous croyons à l'existence de nos penchants, de nos qualités, des causes de nos sentiments, etc.; nous les sentons en nous, nous sentons aussi l'existence du pouvoir intelligent qui produit, arrange, conduit et détruit tous les êtres. On regarde à la Chine ce Grand-Être, comme le père qui veille sur nos besoins, à qui rien n'échappe de notre conduite et qui nous commande la vertu. » Enfin, parlant de la religion et du clergé en France, il dit : « La religion qui est la philosophie du peuple, et les prêtres qui sont les ministres de cet éternel enfant, devaient occuper un prince comme Louis XIV. Il voulut rendre la religion respectable; elle était pour lui le salut des âmes et le soutien de la monarchie. Elle se délivra sous son règne des sorciers, des revenants et des prophètes, etc. » — Dans ses demandes aux États-Généraux. Il regarde (ce sont ses termes) la constitution du clergé comme

aussi essentielle à la monarchie paternelle, que celle des parlements et de la noblesse. Il revient même à plus d'une reprise sur cette question et tient à « ajouter quelque chose à ce qu'en a dit Montesquieu : il faut, à son sens, une religion, dans le clergé de laquelle il y ait des dignités, des rangs, un peuple, enfin une subordination graduée; telle est la religion catholique [1]. Rome ne prétend plus, selon lui, à l'empire universel, et elle peut seconder les rois dans l'intention de maintenir l'ordre, le calme et les mœurs; on a beaucoup à en espérer et rien à en craindre. » On le voit, Saint-Lambert n'en est plus aux vives hostilités du XVIIIe siècle contre les croyances et les institutions religieuses; il en est venu à la modération, et même à une sorte de bienveillant acquiescement. Le gentilhomme, l'homme de l'aristocratie a un peu tempéré en lui le philosophe, et il est maintenant plus volontiers de l'école de Montesquieu que de celle de Voltaire, et surtout d'Helvétius, de Diderot et de d'Alembert. Il accuse même ce changement en lui par des traits assez marqués et qui ne laisseraient pas que de l'embarrasser, s'il faisait certains retours sur lui-même : « Je crains, dit-il, que, dans le cours de cet ouvrage, je n'aie laissé voir pour les faiblesses de l'amour plus d'indulgence que de sévérité; mais je ne puis m'empêcher de blâmer un roi (il parle de Louis XIV) qui donne à son commerce avec une femme mariée la plus grande authenticité; qui en a des enfants, les reconnaît pour les siens et veut les élever au rang de princes du sang. » « Il faut, ajoute-t-il, que les liens du mariage soient respectés; cette opinion est un des plus grands appuis des mœurs; l'exemple d'un roi si justement admiré pouvait ôter de la retenue à ces liaisons galantes,

1. Il dit aussi : « Que les religions conservent leur culte, et autant que cela est possible, qu'elles en augmentent la pompe. »

qu'il faut soumettre à la décence et couvrir du voile de l'amitié. »

Voilà pour la morale et la religion; voici maintenant pour la politique.

A propos de l'assemblée des notables, il dit : « Tant qu'on s'est borné en France à étudier les ouvrages des hommes de génie, qui avaient fait faire à la philosophie de véritables progrès, ceux de leurs lecteurs, qui pouvaient être éclairés par ces grands hommes, en ont découvert les erreurs; ces erreurs ne pouvaient plus être dangereuses; on adopta généralement des vérités utiles. Mais il vient d'arriver chez nous ce qui est arrivé jadis chez les Grecs. Les sophistes ont succédé aux philosophes, les Socrate ont été remplacés par les Diogène; la vanité, plus forte à Paris que dans Athènes même, s'est emparée des amateurs de la philosophie. Ceux qui s'instruisaient ont voulu enseigner à leur tour, et les esprits lumineux, qui avaient eu des disciples, n'ont plus eu que des rivaux. Cette foule de nouveaux maîtres ne connaît en politique que des maximes absolues, des principes universels; elle repousse l'idée qu'il y a des principes qui se modifient, et même qu'on reçoit ou qu'on rejette selon les lieux, les caractères, les temps et les circonstances; nous avons trop d'esprit cosmopolite, et pas assez d'esprit français...... Paris est plein de Solons. Les uns veulent quelque chose qui ressemble au gouvernement d'Angleterre; d'autres une république fédérative; quelques-uns une sorte de démocratie; ceux-là, mais en petit nombre, une aristocratie. L'inconstance de nos modes a passé des objets frivoles aux objets sérieux. On change de systèmes sur la législation, comme de systèmes sur les jardins. On regarde avec une sorte de mépris cette philosophie, qui marche à pas lents vers le vrai et conduit lentement vers le bien. »

Et plus loin, dans *ce qu'il demande aux Etats-Généraux* (c'est le titre de ce chapitre), Saint-Lambert dit encore : « Nos penchants veulent reparaître tels qu'ils sont dans l'homme sauvage. On semble craindre toute protection, dont on pourrait attendre du bien ; l'amour de la liberté devient la haine de la loi ; l'amour de l'égalité fraternelle et chrétienne est aujourd'hui la haine de toute subordination graduée. Dans ces déclamateurs qui se proposent les plus étranges modifications à nos lois constitutionnelles, il y a des ennuyés ; ils se donnent le sentiment de leur existence ; c'est un plaisir, mais ce plaisir peut les conduire à désirer le sentiment d'une plus vive existence ; ils le trouveraient dans les factions ; et bientôt prépareraientle triomphe de l'envie impudente. »

Ces extraits suffisent certainement pour prouver que l'auteur, mûri par l'âge et refroidi par le spectacle ou la prévoyance des grands événements qui s'accomplissent ou qui s'annoncent, n'en est plus à cette ferveur de zèle du parti philosophique, qui l'animait au temps de ses belles années et de ses brillantes espérances. Une révolution aussi s'est opérée en lui, mais un peu à contre-sens de celle qui s'est faite au dehors. Il juge d'un tout autre point de vue les hommes et les choses. Dans ses dispositions nouvelles, il irait presque jusqu'à justifier les lettres de cachet et à en célébrer les avantages, même en ce qui touche les philosophes, dont « quelques-uns, dit-il, furent mis à Vincennes et à la Bastille pour les soustraire à la rigueur de la magistrature, » et il fait honneur à Louis XV de cette mansuétude. Tel est donc, en général, l'esprit de ce dernier ouvrage de Saint-Lambert ; il n'est rien moins que celui d'un ardent révolutionnaire ; c'est bien plutôt celui d'un réformateur fort modéré et même d'un conservateur, comme on dirait aujourd'hui.

L'*Analyse historique de la société* ne ressemble en rien

sous ce rapport au livre *de l'Homme*, dans lequel, ainsi que je l'ai fait observer, en parlant d'Helvétius, l'on sent de loin en loin comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui vont bientôt éclater au sein de la société. Ici, au contraire, on est plutôt frappé d'un constant penchant vers les idées d'ordre, de stabilité, de tempérament et de paix. La cause en est vraisemblablement que, pour Helvétius, les temps n'étaient pas encore venus et que les événements n'avaient pas parlé, tandis que pour Saint-Lambert ils avaient dit ou allaient dire avec éclat leur mot. Quoi qu'il en soit, dans cet écrit, on ne saurait, en le comparant à ceux du même auteur qui l'ont précédé, méconnaître un changement d'opinion, dans lequel paraît sinon précisément une conversion, au moins une forte inclination vers des doctrines d'un autre caractère.

Et maintenant, je puis le dire, nous savons quel est tout le *Catéchisme universel*, quels en sont les préludes, la préparation, les suites et les dernières dépendances. En somme, c'est un livre de morale à l'usage de l'enfance, dont le fond est une doctrine hautement sensualiste, qui proposée en maximes et développée en réflexions, toutes plus ou moins empreintes du principe de cette philosophie, est bien peu faite pour l'âge auquel elle s'adresse. Car elle n'a pour l'éclairer, le gagner et le toucher, ni la vérité, ni la simplicité, ni la pureté, ni le charme divin et la sainte autorité d'une autre morale, qui a mieux le droit de dire : Laissez venir à moi les petits enfants. Ici l'enfant ne trouve rien qui aille à son esprit et à son cœur, qui l'élève, qui le purifie, qui le tienne dans le respect l'obéissance et l'amour. Ce n'est pas un livre fait pour son âge, ce n'est pas un catéchisme; ce n'est, sous une forme d'emprunt, qu'une de ces œuvres comme en tentait dans son ambition de popularité la philosophie du XVIIIe siècle, afin de faire de toute manière concurrence à la

religion : tentative bien vaine et qui, quels que soient les soins que l'auteur y apporte, reste fort loin du but auquel elle prétend, ne marque pas le triomphe de l'une des rivales sur l'autre, et en trahit plutôt l'infériorité et la faiblesse.

Cependant, malgré tout, grâce aux bons sentiments, aux tempéraments, aux accommodements et même aux contradictions, qui s'y mêlent fréquemment aux principes de la doctrine, l'ouvrage de Saint-Lambert vaut mieux qu'un autre ouvrage du même genre, de la même école et à peu près de la même date, dont il va me donner l'occasion de dire aussi quelques mots; je veux parler du *Catéchisme du citoyen français*, par Volney; il ne sera peut-être pas sans intérêt de les rapprocher l'un de l'autre et de les considérer relativement, au moins dans leurs points les plus essentiels.

4° Le Catéchisme de Saint-Lambert et celui de Volney comparés.

Le Catéchisme du citoyen français qui aurait pu, dit l'auteur, s'appeler le *Catéchisme du bon sens* et des *honnêtes gens* prend encore un autre titre : c'est celui de *loi naturelle* ou *principes physiques de morale*. Voilà déjà qui est assez clair; attendons cependant les explications, elles ne manqueront pas de nous édifier.

Ce qu'elles nous apprennent, avant tout, c'est que le souverain bien de l'homme, le but même de sa vie, est la *conservation de soi-même*, ou le bon état du corps. Le bien n'est donc que le bien-être, le mal que le malaise, et quand on les distingue l'un de l'autre en bien et mal moral, bien et mal physique, on ne fait qu'indiquer entre eux une différence de degré et nullement de nature, et au fond il n'y a qu'un bien et qu'un mal, ceux du corps

qui sont tantôt directs, tantôt indirects, mais toujours physiques en eux-mêmes. Aussi la vertu que l'auteur définit la pratique des actions utiles, et le vice celle des actions nuisibles, n'ont-ils jamais un objet véritablement spirituel et abstrait des sens, selon son expression.

« C'est toujours à un but matériel qu'ils se rapprochent en dernière analyse, et ce but est uniquement de conserver ou de détruire le corps. »

Et ce qui est vrai de la vertu et du vice en général, l'est, cela va sans dire, également de la vertu et du vice en particulier; divisés en trois ordres, selon qu'ils regardent l'individu, la famille ou la société, ils n'ont d'autre fin que le bien ou le mal physique des êtres dont ils affectent l'existence.

Ces préliminaires établis, Volney traite de chaque ordre de vertus et par conséquent de vices, mais de ceux-ci seulement d'une façon indirecte, et à propos de celles-là; il commence par celles d'entr'elles qu'il nomme individuelles.

Il en compte cinq principales : la *science*, qui comprend la prudence et la sagesse; la *tempérance*, qui renferme la sobriété et la chasteté; le *courage*, ou la force de l'âme et celle du corps; l'*activité*, ou l'amour du travail et l'emploi du temps; et enfin la *propreté*, ou la pureté du corps, tant dans le vêtement que dans l'habitation.

Si, par hasard, on s'étonnait de voir placée ici au nombre des vertus la science, il faudrait se rappeler le principe de l'auteur, et se rendre compte du rapport qu'elle peut avoir avec la *conservation de soi-même*. Quant à la sobriété, il est aisé d'en saisir le caractère et l'usage. « Le gourmand, dit Volney, dans son langage, auquel il faut s'habituer, et qui ne se distingue pas par une extrême délicatesse, oppressé d'aliments, digère avec anxiété ; sa tête, troublée par les fumées de la diges-

tion, ne conçoit point d'idées nettes et claires; il se livre avec violence à des mouvements déréglés de luxure et de colère, qui nuisent à sa santé ; son corps devient gras, pesant et impropre au travail ; il essuie des maladies douloureuses et dispendieuses ; il vit rarement vieux, et sa vieillesse est remplie de dégoût et d'infirmités. »

« Mais, ajoute-t-il, doit-on considérer l'abstinence et le jeûne comme des actions vertueuses? oui, lorsqu'on a trop mangé ; car alors l'abstinence et le jeûne sont des remèdes efficaces et simples; mais lorsque le corps a besoin d'aliments, les lui refuser et le laisser souffrir de soif ou de faim, est un délire et un véritable péché contre la loi naturelle. » Il serait plus difficile d'extraire et de citer quelques-uns de ses préceptes touchant la continence. Cependant il n'est pas impossible et il est de bonne analyse de rapporter celui-ci, qu'il donne en réponse à cette question : Pourquoi la chasteté est-elle plus considérée comme une vertu dans les femmes que dans les hommes? — « C'est, dit-il toujours dans les même style, parce que le défaut de chasteté dans le femmes a des inconvénients bien plus graves et bien plus dangereux pour elles et pour la société; car, sans compter les chagrins et les maladies, qui leur sont communs avec les hommes, elles sont encore exposées à toutes les incommodités qui précèdent, accompagnent et suivent l'état maternel, dont elles courent les risques ; que si cet état leur arrive hors du cas de la loi, elles deviennent un objet de scandale et de mépris public, et remplissent de trouble et d'amertume le reste de leur vie. De plus, elle demeurent chargées des frais d'entretien et d'éducation d'enfants dénués de père ; frais qui les appauvrissent et nuisent de toute manière à leur existence physique et morale. Dans cette situation, privées de la faîcheur et de la santé qui font leurs appas, portant avec

elles une surcharge étrangère et coûteuse, elles ne sont plus recherchées par les hommes, elles ne trouvent plus d'établissement solide, elles tombent dans la pauvreté, la misère, l'avilissement, et traînent avec peine une vie malheureuse. » Je n'ai pas besoin d'avertir que dans tout ceci j'expose et ne commente pas, et surtout que je n'apprécie pas; peut-être même toute appréciation devient-elle inutile? Les textes en eux-mêmes ne suffisent-ils pas? ne sont-ils pas assez nets, assez explicites, et si on me permet de le dire, assez crus? Au lieu d'adoucir, d'atténuer la doctrine qu'ils expriment, ne l'aggravent-ils pas, au contraire, et ne la mettent-ils pas grossièrement en saillie?

L'auteur ne parle guère mieux du courage que de la continence et de la sobriété; n'est-il pas, se demande-t-il, d'après ce qui a été dit de l'influence des aliments, l'effet en grande partie, ainsi que plusieurs autres vertus, de notre contitution physique, de notre tempérament? — Oui, répond-il, cela est vrai; à tel point que ces qualités se transmettent par la génération et le sang, avec les éléments dont elles dépendent. — « Mais alors que notre volonté ne suffit pas à nous procurer ces qualités, est-ce un crime de ne pas les avoir? Non, ce n'est pas un crime, c'est un malheur. — Cependant, il dépend toujours plus ou moins de nous de les acquérir; car du moment que nous connaissons sur quels éléments physiques se fonde telle ou telle qualité, nous pouvons en préparer la naissance, en exciter le développement par le maniement habile de ces éléments; et voilà ce que fait la science de l'éducation, » qui par conséquent, est-il permis de conclure, n'est guère que celle de l'alimentation et de la digestion. Après cela faut-il parler de l'art d'élever les âmes, de les fortifier, de les tremper par les idées du bien, du juste et du divin, en les touchant du

sentiment de l'honnête et du beau, en les animant de foi, d'enthousiasme et d'amour, en les remplissant de dévouement pour une grande cause, pour la défense du faible, l'honneur, l'indépendance et la liberté de son pays, le culte de ses pères? A quoi bon? Ce ne sont pas là les éléments physiques, d'où naissent le courage, la constance et l'énergie. Principes imaginaires de force et de vertu, et qui pourraient bien tourner à la destruction plutôt qu'à la conservation de l'individu, ils n'ont pas leur usage daus une véritable et saine éducation, dans une hygiène bien entendue. C'est ailleurs, c'est dans le boire et le manger, c'est dans le sang et le jeu des organes que se trouvent ces qualités qui ne sont au fond que des propriétés organiques, et comme il n'y a rien de tout cela sans une certaine abondance, « la pauvreté, dit encore notre auteur, n'est pas sans doute un vice, mais elle est encore moins une vertu, car elle est bien plus près de nuire que d'être utile.....» Et par conséquent la richesse est bien près, dit-il encore, d'être une vertu, pour peu du moins qu'on en use à l'avantage de sa santé.

Quant à la propreté, la dernière des vertus individuelles, elle doit être, et « elle est réellement une des plus importantes, en ce qu'elle influe puissamment sur la santé du corps et la conservation. » Par la même raison, la malpropreté est un des principaux vices.

Après les vertus individuelles viennent les vertus domestiques. En quoi consistent-elles? Dans la pratique des actions utiles à la famille, et par la famille à soi-même. Elles sont au nombre de six : l'*économie*, l'*amour paternel*, l'*amour conjugal*, l'*amour filial*, l'*amour fraternel* et l'*accomplissement des devoirs de maîtres et de domestiques*. Je ne les reprendrai pas une à une avec Volney, je me bornerai à un ou deux exemples qui

suffiront pour tout le reste. Ainsi qu'est-ce que l'amour paternel? c'est le soin assidu que prennent les parents de faire contracter à leurs enfants des habitudes qui soient utiles à ceux-ci, et deviennent pour eux-mêmes une source d'avantages. Il semblerait qu'a ce titre ce dût être une vertu commune; il n'en est rien, car la plupart du temps les parents « n'*aiment* pas leurs enfants, ils les *caressent* et ils les gâtent; ce qu'ils aiment en eux, ce sont les agents de leur volonté, les instruments de leur pouvoir, les trophées de leur vanité, les hochets de leur oisiveté: ce n'est pas tant l'utilité des enfants qu'ils se proposent, que leur soumission, leur obéissance; et si parmi les enfants on compte tant de bienfaités ingrats, c'est que parmi les parents il y a autant de bienfaiteurs despotes et ignorants. » Il y aurait plus d'une remarque, même de langage, à faire sur ce passage cité textuellement; mais ce qui doit surtout y frapper, c'est l'amertume avec laquelle il y est parlé des parents. On peut se rappeler qu'Helvétius, Diderot et Saint-Lambert ne sont guère plus doux sur ce même sujet, et que le père en particulier est fort maltraité par eux. Etait-ce principe de doctrine? Sans doute, on aime à le croire, plutôt qu'à supposer une si fâcheuse disposition dans leur cœur. Cependant, pour Volney, il se pourrait qu'il y entrât un peu de ressentiment personnel, à cause de l'indifférence et de la négligence extrêmes avec lesquelles il avait été élevé par son père.

Dans sa théorie, l'amour conjugal est une vertu comme l'amour paternel. Et pourquoi? Toujours par la même raison, par la raison « que la concorde et l'union qui en résultent, établissent au sein de la famille une foule d'habitudes utiles à sa prospérité et à sa conservation. » Aussi l'adultère est-il un délit, dit Volney, parce qu'il traîne après lui une foule d'habitudes nuisibles aux époux et à

la famille. La femme et le mari épris d'affections étrangéres, négligent leur maison, la fuient, en détournent autant qu'ils le peuvent les revenus pour les dépenser avec l'objet de leurs affections; de là les querelles, les scandales, les procès, le mépris des enfants et des domestiques, le pillage et la ruine finale de la maison; sans compter que la femme adultère commet un vol très-grave, en donnant à son mari des héritiers d'un sang étranger, qui frustrent de leur légitime portion les véritables enfants. » On le voit, c'est bien toujours le même esprit, la même manière de penser et de dire, le même principe d'utilité et de conservation de soi-même appliqué sans ménagement et exclusivement aux relations les plus délicates des âmes. Non, certes, que ce principe n'ait sa valeur et son usage, mais il ne l'a qu'à côté, ou pour mieux dire, au-dessous d'autres règles bien supérieures, qui, en le surpassant, le limitent et le légitiment tout ensemble.

Les vertus sociales, aussi nombreuses qu'il y a d'actions utiles à la société et par la société à soi-même, peuvent cependant toutes se ramener à une seule, la justice, qui se définit par cet axiome : *Ne fais à autrui que ce que tu veux qu'il te fasse;* elle a pour objets ces trois attributs, qui sont physiques et inhérents à l'organisation de l'homme, l'égalité, la liberté et la propriété, et voici comment ils le sont : L'égalité, en premier lieu, a ce caractère, « Parce que, dit Volney, tous les hommes ayant également des yeux, des mains, une bouche, des oreilles et le besoin de s'en servir pour vivre, ils ont par ce fait même un droit égal à la vie, à l'usage des éléments qui l'entretiennent. » Il ne manque, il est vrai, à tout cela, pour être réellement un droit, un objet de justice, qu'une chose, que peu de chose, l'âme et ce qui fait dans l'âme qu'elle est une personne, un agent spirituel et moral, un principe d'action digne de respect et d'amour. Mais Volney n'y tient pas, et il lui

suffit du corps et du soin qu'il faut en prendre pour tout expliquer et tout justifier. Même remarque au sujet de ce qu'il dit de la liberté. Il se demande comment elle est aussi un attribut physique? Réponse : « Parce que tous les hommes ayant des sens suffisants à leur conservation, nul n'ayant besoin de l'œil d'autrui pour voir, de son oreille pour entendre, de sa bouche pour manger, de son pied pour marcher, ils sont tous par ce fait même constitués indépendants et libres. » Hé! quoi, libres en tant que relativement complets dans leur organisation, en tant que pourvus de tous leurs sens! Mais l'animal, à l'entendre ainsi, serait tout aussi libre, et la plante et la pierre pareillement! libres, sans qu'ils aient en eux ce qu'il faut pour se posséder et se gouverner! Libres, sans être avant tout cette force *suî conscia et suî compos*, qui n'est et ne peut être que l'âme elle-même? C'est, en vérité, étrangement se méprendre, et confondre bien grossièrement l'individualité ou la qualité d'être une substance à part, laquelle est commune aux corps et aux esprits, avec la personnalité, qui est le caractère d'un être à part, sans doute, mais avec la conscience et la conduite de lui-même, dont les esprits seuls sont capables. Pas plus que l'égalité et la liberté, quoi qu'en dise Volney, la propriété n'est un attribut physique de l'homme; elle en est un attribut moral, un effet du libre arbitre appliqué, sous la forme du travail et la condition du respect des droits d'autrui, à l'acquisition, à la possession et à l'usage d'une chose de l'ordre physique. Point de propriété qui ne remonte à l'âme, et dans l'âme à la raison et à la liberté légitimement développée.

Volney ne l'entend pas ainsi, c'est-à-dire qu'il n'entend pas la justice elle-même et qu'il n'est pas plus intelligent des vertus qu'il y rattache.

Aussi, voyez comme il parle de la charité, qu'il a d'a-

bord le tort de confondre avec la justice. « Ordonne-t-elle le pardon des injures? Oui, dit-il, tant que ce pardon s'accorde avec la conservation de nous-mêmes. Prescrit-elle de faire du bien à autrui sans compte et sans mesure? Non, car c'est un moyen certain de conduire à l'ingratitude. » Mais, a-t-on hâte de lui demander, est-ce encore là de la charité, est-ce cette effusion d'amour qui abonde sans réserve et sans fin dans une âme pour une autre âme, qui se marque par un bien autre don que celui du pain ou du vin, du vêtement ou du logement, qui se manifeste avant tout par l'aumône spirituelle, par l'aumône d'un bon conseil, d'une pieuse consolation, et au besoin même du reproche paternel et de la tendre plainte, en un mot par un acte de dévotion du cœur, dans ce qu'il y a de plus pur, de plus doux et de plus saint? Où l'auteur va-t-il prendre cette charité qui ne sait ni pardonner ni donner, puisqu'elle ne donne et ne pardonne qu'à condition et que pour un intérêt tout entier de la terre, et où le ciel n'est de rien? Ce n'est pas certes là où elle se trouve, tant par le précepte que par l'exemple divinement enseignée; et si Volney nomme l'Evangile, il le consulte mal, il n'en saisit ni la lettre, ni surtout l'esprit. Tout ce qui touche aux profondeurs et aux délicatesses de l'âme, au plus intime de la vie morale, lui échappe et le trompe.

Mais s'il ne traite pas mieux la Charité, sera-t-il plus favorable à l'Espérance et à la Foi? Bien au contraire; car enfin, de la première il admet mal, mais il admet du moins quelque chose; des deux autres, il nie tout, et le nie même avec dédain. Que sont en effet à son sens la Foi et l'Espérance? Des idées sans réalité, selon ses termes, de vaines et fausses vertus, ou des vertus qui ne sont que celles des *dupes au profit des fripons*, pour conserver encore ses propres expressions.

Vertus des dupes au profit des fripons, ces mots parlent assez d'eux-mêmes, et je négligerais de les relever, tant dans leur crudité ils trahissent, sans respect, de pitié méprisante pour ce chimérique spiritualisme, qui reçoit si peu pour ce qu'il donne et fait si beau jeu aux habiles; je les négligerais, dis-je, si cependant il ne fallait demander quelque compte à l'auteur de l'une au moins de ces deux tristes et fâcheuses épithètes. Car il vaut mieux ne pas regarder à l'autre et ne pas voir qui elle atteint. Je recherche donc simplement quels sont ici les vraies dupes: sont-ce ceux qui mettent les biens du ciel au-dessus des biens de la terre, ou ceux qui les dégradent jusqu'à les réduire à néant? sont-ce ceux auxquels la Foi et l'Espérance promettent et tiennent tant de choses, ou ceux auxquels le scepticisme et l'indifférence en accordent et en laissent si peu. Folie et duperie, dites-vous; oui, au sens où vous le prenez; mais en autre et meilleur sens, n'est-ce pas là au contraire la véritable sagesse, le meilleur des calculs même, si l'on veut; et les prudents, si bien entendus aux intérêts d'ici-bas, toute compensation faite, ne restent-ils pas dans leurs vues bornées bien au-dessous de ceux qui, à bon droit confiants, vivent et travaillent pour l'éternité?

J'insisterai peu, après ce qui précède, sur d'autres articles du *Catéchisme du citoyen français*, qui ne donneraient lieu qu'à des réflexions analogues. Il faut cependant remarquer encore celui-ci: « La loi naturelle permet-elle de réparer le mal qu'on a fait par des prières, des vœux, des offrandes à Dieu, des jeûnes, des mortifications? — Non, répond Volney; car toutes ces choses sont étrangères à l'action que l'on veut réparer; elles ne rendent ni le bœuf à celui à qui on l'a volé, ni l'honneur à celui que l'on en a privé, ni la vie à celui à qui on l'a arrachée; par conséquent elles manquent le but de la justice;

elles ne sont qu'un contrat pervers par lequel un homme vend à un autre un bien qui ne lui appartient pas; elles sont une véritable dépravation de la morale, en ce qu'elles enhardissent à consommer tous les crimes par l'espoir de les expier : aussi ont-elles été la cause véritable de tous les maux qui ont toujours tourmenté les peuples chez qui ces pratiques expiatoires ont été usitées. » — Nous ne sommes pas ici au tribunal de la pénitence et nous n'avons pas à en dire les secrètes conduites. Mais si en ce lieu de recueillement et d'intimes aveux, le coupable a été avant tout amené à donner, autant qu'il était en lui, satisfaction à l'offensé, s'il a payé à la société pour la faute commise envers elle, s'il a pour ainsi dire réglé ses comptes avec la justice humaine, et qu'en outre, repentant, le cœur contrit et humilié, il se tourne vers Dieu, l'implore, dompte ses sens qui l'ont emporté, et meurt aux mauvaises passions qui l'ont égaré, s'il témoigne extérieurement par des pratiques réglées de sa profonde douleur et de ses sincères dispositions au retour et à l'amendement, où est le mal, où est la dépravation morale? N'est-ce pas là au contraire la véritable réhabilitation, le fond même de l'expiation? Il faut tout entendre dans les choses, pour en juger sainement, l'usage comme l'abus, l'esprit comme la lettre; ainsi ne fait pas Volney, qui, trop souvent, n'en entend que la moitié et la mauvaise moitié.

C'est cette même manière de les prendre, qui lui fait dire encore : « L'humilité est-elle une vertu? Non; car il est dans le cœur humain de mépriser secrètement tout ce qui lui présente l'idée de la faiblesse : et l'avilissement de soi encourage dans autrui l'orgueil et l'oppression. » Et il ne voit pas que l'humilité est précisément le changement de la plus vaine des forces, de celle qui n'a d'appui que l'orgueil en celle qui devient la plus sûre des vertus parce

qu'elle se soumet et se confie à Dieu; il ne voit pas que se reconnaître petit devant l'infini, c'est toute la grandeur de l'homme, et que si cette apparente faiblesse l'avilit et le met en péril sur la terre, il a, plus haut que toutes les puissances de ce monde, celui qui le relève et le soutient souverainement. Volney n'est pas dans le secret de ces saints abaissements, de ces pieuses démissions du cœur; il n'a bien le sens que de la concentration en soi, que de la confiance en soi, que de la conservation de soi par soi. Mais la vie en Dieu et par Dieu, mais la soumission à sa providence, mais le respect de ses décrets, mais la religieuse admiration de ses infinies perfections, il ne les conçoit ni n'en tient compte, il n'en a ni l'intelligence ni l'estime.

Et que conclut-il enfin de tout ce qu'il vient de proposer? «... Que toutes les vertus sociales ne sont que l'habitude des actions utiles à la société et à l'individu qui les pratique; qu'elles reviennent toutes à l'objet physique de la conservation de l'homme,....... que nous ne sommes heureux qu'autant que nous observons les règles établies par la nature, dans le but de notre conservation; et que toute sagesse, toute perfection, toute loi, toute vertu, toute philosophie, consistent dans la pratique de ces axiomes fondés sur notre propre organisation : *Conserve-toi, instruis-toi, modère-toi*; vis pour tes semblables, afin qu'ils vivent pour toi. »

Telle est toute sa morale, toute sa science du devoir; rien pour Dieu, tout pour l'homme et dans l'homme lui même, tout pour sa personne physique, pour le corps; tout pour la conservation de ce *moi* qui n'est que la vie des organes, qui n'en est même que le résultat. C'est, on le reconnaît, la même doctrine au fond que dans Saint-Lambert, mais ici présentée sans détour et sans voile, sans concession et sans contradiction; c'est cette doctrine toute

droite pour ainsi dire, toute grossière en son sens, et qui ne mêle à ses leçons d'un sensualisme étroit mais rigoureux, ni les effusions sentimentales, ni les réminiscences à demi chrétiennes que l'auteur du poëme des *Saisons*, sans grande conséquence, il est vrai, laisse çà et là percer et s'échapper dans son œuvre. Volney dit nettement le mot de Saint-Lambert, et le dit sans l'adoucir ni l'atténuer; il le met plutôt brutalement en relief. On y gagne en raisonnement, on y perd en ménagements, et des deux *Catéchismes*, si l'un est plus didactique, plus franchement systématique, l'autre est plus orné, plus poli, plus mondain en quelque sorte. Si j'avais à faire un choix entre eux, au nom de la logique je préférerais le premier; mais au nom du sentiment j'inclinerais vers le second. Cependant je l'avoue, mon option, dans ce cas, ne serait que relative et absolument parlant, je rejetterais celui-ci comme celui-là, parce que la différence qui les distingue n'est qu'apparente et de forme, que la doctrine qui en fait le fond est des deux parts la même et que c'est une fausse et fâcheuse morale tirée d'une non moins fausse et non moins fâcheuse métaphysique.

Mais surtout je ne les comparerais pas à cet autre catéchisme qui a élevé notre enfance et qui a confié à sa foi et a sa religieuse mémoire ce dépôt de vérités de l'ordre spéculatif et pratique tout ensemble, que le christianisme a apportées au monde et dont il a nourri l'élite de l'humanité. Là du moins il est parlé, et parlé comme il convient aux faibles et aux petits, de Dieu, de l'âme et de leurs rapports, d'une autre vie, d'un autre bien, d'un autre principe et d'un autre objet d'amour, que ceux qui sont de ce monde. Le mystère lui-même y est comme une ombre salutaire, qui attire plus qu'elle ne trouble, et protége plus qu'elle n'accable ces jeunes et tendres intelligences. Voilà le vrai catéchisme, celui qu'ont en-

seigné saint Augustin et Bossuet. Pour celui de Saint-Lambert et de Volney, il n'est que l'application à l'éducation de l'enfance, d'une philosophie qui ne connaît bien ni Dieu ni l'homme, et ne peut être pour celui-ci un guide de vie vers celui-là.

C'est donc de leur part une prétention téméraire et vaine que d'avoir voulu *catéchiser* l'enfance. Ils ne lui ont enseigné qu'une doctrine aussi peu faite pour l'éclairer que pour la conduire.

Quant à Saint-Lambert en particulier, auquel il faut bien qu'en terminant ce long mémoire, dont il a été le sujet, je revienne, par une dernière et spéciale réflexion, si, comme homme, comme galant homme, ainsi que je l'ai dit, il a pu sauver cette doctrine de ses défauts les plus graves, il n'en a d'abord jamais effacé la tache originelle, et, en outre, plus d'une fois, soit dans ses peintures, soit dans ses maximes, il en a aggravé le fâcheux caractère.

Peut-être même à de certains égards, que je n'ai pas besoin de rappeler, de sa personne et par sa vie, n'avait-il pas ce qu'il fallait pour être avec autorité un moraliste plus sévère. Il y avait en lui à côté de l'honneur du gentilhomme, de la fidélité en amitié, de la loyauté et de la modération du cœur, qu'il serait injuste de méconnaître, certains autres traits qu'il ne faudrait pas non plus oublier, et qui, même doctrine à part, l'empêchaient d'être un instituteur bien plausible de l'enfance. On peut certainement le dire en toute impartialité, pour bien remplir ce grave et saint ministère de paternité spirituelle, il lui eût fallu n'avoir pas tout à fait vécu, comme on vivait un peu trop dans son temps et dans le monde qu'il fréquentait; cette espèce de titre de pasteur des âmes, de docteur de l'église, de *catéchiste* en un mot, qu'il affectait, il ne pouvait bien l'obtenir que d'une religion qui

en passait beaucoup à ses fidèles ; et telle était celle dont il relevait, dont il tenait sa mission et qui, en effet, sous le nom de philosophie de la sensation, ne soumettait pas ses croyants à une règle bien sévère.

SEPTIÈME MÉMOIRE.

LE MARQUIS D'ARGENS.

1° Sa vie.

Je ne sais si, en commençant, je ne devrais pas demander grâce pour ce nouveau *mémoire*, dont le sujet est un auteur, qui ne se recommande pas, il faut en convenir, par de très-brillants titres philosophiques, qui n'en a guére d'autres, et qui en aurait même d'assez peu sérieux, du moins à le considérer sous certains rapports. Le marquis d'Argens, en effet n'est pas un grand caractère, il n'est pas davantage un éminent penseur, et dans plus d'une circonstance de sa vie, il se montre un personnage assez peu grave. Il a beaucoup écrit et sur toutes choses, mais sans aucune rare distinction, et de la philosophie en particulier, à laquelle il a beaucoup touché, il n'a rien illustré de quelque lumière nouvelle. Il plaît à Voltaire de lui trouver avec l'esprit de Bayle le style de Montaigne; mais Voltaire, on le sent de trop, flatte ici qui le sert, et paye d'un mot d'éloge, plus poli que juste, un allié, auquel, pour mieux se l'attacher, il tient avant tout à être agréable. D'Argens est, il est vrai, de l'école de Bayle et de Montaigne : mais de l'un, sans son savoir et l'esprit qu'il y porte; mais de l'autre, sans son langage et les

grâces qu'il y répand ; il n'est aucun trait saillant qui le rapproche de ces modèles; il l'est d'ailleurs sans rien d'original et de propre.

Et cependant tel qu'il est, il peut encore donner lieu à une étude d'un certain intérêt, et pour qui voudra le suivre, avec quelque persévérance d'analyse, dans toute la variéte de ses écrits, depuis les *Lettres juives*, les *Lettres cabalistiques*, les *Mémoires secrets de la République des lettres*, la *Philosophie du sens*, etc., jusqu'à ses traductions accompagnées de notes et de dissertations d'*Ocellus Lucanus*, de *Timée* et de *Julien*, il sera aisé de reconnaître en lui cet esprit croissant de doute, qui gagne rapidement la plupart des hommes de son temps, et dont il est, quoique sans éclat, un des fauteurs les plus actifs. Plus particulièrement sceptique [1], dans ce siècle de scepticisme, il nous donne assez d'idée de cette société de peu de foi, à laquelle il faut des nouveautés plutôt que des croyances, et qui, de quelque main qu'elles lui viennent, caressée dans son penchant, les reçoit avec faveur. D'Argens est un moment un de ses auteurs en crédit.

Mais il est aussi autre chose. D'abord simplement le commensal et un des courtisans familiers de Frédéric, il en devient ensuite l'homme de confiance, l'ami, et à une époque presque tragique de la vie de son maître, le dépositaire de ses plus intimes et de ses plus extrêmes pensées, son consolateur assidu, son conseillier de cœur, en un mot son âme dévouée. Or cette amitié doit lui être comptée pour l'honneur qu'elle lui fait, car s'il n'y apporte

1. Cela est si vrai, qu'un détail minime, si l'on veut, mais qui a cependant sa signification, prouve que c'est bien là le caractère qui lui est communément attribué; il écrit lui-même dans une lettre à Frédéric : Je viens de recevoir le beau et magnifique service de porcelaine, que Votre Majesté m'a fait l'honneur de m'envoyer. Le dessin en est charmant, la peinture très-fine et les symboles du Pyrrhonisme inventés avec goût. »

pas toujours la dignité et la gravité qui y seraient décentes, le zèle du moins et la loyauté, la sincérité de l'attachement, et chose rare au pays des cours, la fidélité à l'adversité, n'y sont jamais en défaut; et ce n'est certes pas sans quelque mérite de sa part auprès d'un prince qui n'a pas toujours pour ses amis ces respects d'en haut, si on peut ainsi dire, ces ménagements, ces soins et cette politesse supérieure, qu'on pourrait nommer la charité des grands.

Ainsi par sa vie comme par ses écrits, touchant à l'histoire littéraire, philosophique et même politique de son temps, le marquis d'Argens peut, à plus d'un titre, être un convenable sujet d'étude, et c'est ce qui m'a engagé à lui consacrer un double et même assez long travail de biographie et de critique, dans lequel, je l'avoue toutefois, je compte un peu sur les accessoires pour faire passer le principal, et sur certaines digressions pour racheter en plus d'un point la médiocrité du fond. Si l'on me permet même de le dire d'avance, j'aurai, grâce à cet artifice, quelques pièces inédites à produire. Ce sera une bonne rencontre parmi ces détours.

Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'Argens, naquit à Aix en Provence, en 1704, d'une famille noble et de robe, qui occupait un rang distingué dans le parlement de cette ville. Son père y était procureur général; un de ses frères y fut président; lui-même, comme l'aîné, était d'abord destiné à y avoir aussi sa place. Mais il trompa quelque peu les desseins de son père, qui eut bientôt à lui ouvrir une tout autre carrière, et fléchi plus que convaincu par ses instantes prières, le laissa bien jeune encore, trop jeune pour son caractère, âgé de 15 ans à peine, prendre du service dans un régiment. C'était un enfant, et même un enfant dont le naturel n'était pas fait pour cette hâtive émancipation ; au lieu de la tutelle paternelle, il allait

trouver la discipline militaire, bonne sans doute en elle-même pour certains penchants de l'âme, mais qui ne l'est guère pour d'autres, et qui fut pour lui la liberté avec tous les périls de l'inexpérience et des prompts et faciles entraînements. Il nous le dit lui-même dans ses *Mémoires:* « La vie d'un officier était ce qui le charmait et elle avait pour lui bien plus d'attrait, que le soin pénible d'instruire et de juger les procès d'autrui. »

Aussi deux ans de garnison firent de lui ce qu'ils devaient en faire, un petit-maître, c'est son mot, mais ce mot est un peu doux, qui n'avait plus l'air du collége et qui ne demandait que des aventures. Elles vinrent au-devant de lui, et il ne les évita pas; il leur fut même peu difficile. Pour commencer en effet, il voulut épouser une fille de théâtre; c'était comme une prédestination, puisque ce qu'il tenta au début, il finit au terme de ses jours par le faire, et que la marquise d'Argens avait d'abord été comédienne; il s'enfuit avec cette fille, qui se nommait Sylvie, et se retira en Espagne, afin d'y faire consacrer leur amour par le mariage.

Un ami de sa famille le sauva, à son grand chagrin, des suites de cette légèreté, en rompant heureusement tous ses plans, et en le ramenant prudemment au toit paternel. Mais le tirer d'un danger n'était pas le rendre plus sage, et si, après son retour d'Espagne, on le suit en Turquie, où M. d'Andrezel, ami de son père, et qui venait d'y être nommé ambassadeur, consentit à l'emmener, on ne tardera pas à s'apercevoir qu'il n'est pas de hasards, de folles fortunes de jeune homme, d'aventures même périlleuses sans être fort sérieuses, dans lesquelles il ne se lançât, laissant partout sur son passage, à Alger, à Tunis, à Tripoli et à Candie, des témoignages de résipiscence, que je ne me chargerais pas toujours de reproduire. A Constantinople en particulier, il se permit une

licence, d'un genre, il est vrai, différent, mais qui n'en avait pas moins, avec un certain côté comique, son étrange témérité. Ici, à la rigueur, on peut raconter.

Il avait le plus grand désir de connaître les cérémonies usitées dans les mosquées ; il s'adressa à un turc qui avait les clés de Sainte-Sophie, et le gagna à force d'argent. Il fut convenu entre eux qu'à la première grande fête, il serait introduit pendant la nuit, en grand secret, dans le temple et caché derrière un tableau, placé depuis longtemps au fond de la tribune, qui est au-dessus du portail. Il devait s'y tenir en repos et hors de tout regard. Cependant, une fois entré, à la grande terreur de son guide, pour lequel, en cas de découverte, il n'y allait de rien moins que d'être empalé, il quittait à chaque instant sa place, et s'avançait jusqu'au milieu de la tribune, pour mieux jouir du spectacle qu'il avait sous les yeux. Mais ce fut bien pis, quand il s'avisa de tirer de sa poche un flacon de vin et un morceau de jambon et d'en user en toute liberté. Le disciple de Mahomet en était tout confondu, tout troublé, tout désespéré. Mais qu'y faire? Il fallait bien se résigner pour ne pas se trahir soi-même; il fallut même goûter au vin et au jambon. La cérémonie heureusement prit fin, et l'infidèle et le chrétien purent se retirer sans plus de risques et même se quitter en bons termes.

Peut-on dire que la philosophie eut ça et là sa part dans cette vie d'aventures? Je ne sais ; mais il y en avait au moins en lui une certaine curiosité. M. de Bonac, qui était venu remplacer M. d'Andrezel à Constantinople, ne traita pas le jeune d'Argens avec moins de bienveillance et d'indulgence ; il voulut bien lui donner accès à certains dîners turcs, qui lui firent faire plus d'une réflexion. Voici comment, lui-même, il en parle : « C'est dans ces repas que j'ai achevé de me persuader que partout la

religion n'est crue que du petit peuple ou des personnes les plus éclairées. J'avais déjà vu en Allemagne des luthériens fort peu persuadés; je connaissais à fond la manière de penser des gens de condition de mon pays. Les Espagnols que j'avais fréquentés ne m'avaient pas inspiré de dévotion. J'examinai les Turcs buvant du vin, mangeant du cochon et agitant des questions bien éloignées de l'Alcoran. Un jour dînant avec l'abbé de Biron, chez le fils de Mehemet-Effendi, grand trésorier de l'empire, qui avait été ambassadeur à Paris, il nous avoua sincèrement que s'il pouvait avoir son bien en France, il y passerait avec plaisir; et la religion, lui dis-je? Bon, bon, me répondit-il, les honnêtes gens sont de toutes les religions.

D'Argens ajoute qu'un médecin juif, nommé Fonseca (c'est le nom qu'il prêta dans la suite à l'un de ses correspondants des *Lettres juives*), prêtre en Espagne, mais y judaïsant en secret, et qui de peur du Saint-Office, auquel il n'était pas sans quelque raison suspect, s'était réfugié à Constantinople, lui déclara qu'il avait voulu examiner la religion qu'on lui avait fait prendre; qu'il y trouva des choses qui lui parurent absurdes; et qu'il ne se donna pas la peine d'examiner les autres, qu'il savait n'en différer que dans certains points.

Enfin il mentionne aussi un Arménien, homme d'esprit et grand spinosiste, qui avait beaucoup voyagé, surtout en Hollande, où il avait demeuré fort longtemps. Sans être très-touché de ses raisons, et quoiqu'il fût persuadé, dit-il, qu'il faut se refuser aux notions les plus claires pour ne pas croire à l'existence de Dieu, il ne l'écoutait pas cependant sans un vif intérêt, et il recevait avec plaisir de lui en présent un manuscrit intitulé : *Doutes sur la Religion, dont on cherche les éclaircissements de bonne foi.*

Il n'y avait pas là de quoi beaucoup le raffermir dans

ses croyances déjà fort chancelantes, et on comprend comment son cœur et son esprit se mettant à la fois de la partie, par légèreté de pensée et dissipation de conduite, par libertinage de raison, et, il faut le dire, aussi de mœurs, il dut aisément incliner à cet accommodant scepticisme, qui laisse en même abandon l'entendement et la volonté.

Il en était là lorsqu'il rentra en France avec M. de Bonac.

Son père, qui n'était sans doute pas dans tous les secrets de sa vie, crut qu'il avait rapporté de ses voyages expérience et maturité, et que pour achever de le convertir, il n'y avait qu'à lui acheter une charge; c'était une illusion. D'Argens était revenu à peu près ce qu'il était parti; ce qu'il avait en lui de hasardeuse jeunesse, il le conservait sans amendement ni tempérament; peut-être avait-il un peu plus d'étude, mais non pas plus de règle et de retenue dans ses actions, et si je pouvais décemment ici donner place au récit de ses faits et gestes, à cette époque, tel qu'on le trouve dans ses mémoires, j'aurais l'air d'extraire quelques pages peu châtiées d'un des romans de mœurs les moins contenus du XVIII[e] siècle. Je l'en laisse juge lui-même, lorsque plus tard il dit : « De tous mes ouvrages, celui que je regrette le plus d'avoir publié, ce sont mes *mémoires*, et quoiqu'ils soient écrits avec la plus grande vérité, et qu'ils aient eu quelques succès, c'est une des plus grandes étourderies que j'aie faites, d'avoir composé dans ma jeunesse un tel livre; je n'ai commencé à en connaître tout le mal, que lorsque je suis parvenu à un certain âge; tous les jours j'en sens davantage les inconvénients. »

Cependant parmi toute cette tendresse, comme il l'appelle, qu'il promène sans trop de choix de la noblesse à la bourgeoisie et de la bourgeoisie au théâtre vers lequel

sont toujours ses préférences, il trouve assez de loisir pour se faire recevoir avocat et plaider non sans applaudissement au barreau d'Aix. Vers ce temps aussi, il s'applique plus sérieusement aux lettres, il remplace dans ses lectures les romans par la philosophie; Locke succède dans son cabinet à Me de Villedieu; Gassendi et Rohault à la Clelie et à l'Astrée; les arts eux-mêmes y ont leur place, et la peinture, ainsi que la musique, s'y associent à la métaphysique. Heureux si ces occupations salutaires de l'esprit eussent pu mieux le captiver, et le divertir par leur charme sérieux d'attraits moins innocents. Mais comme il le remarque aussi, il était né pour être le jouet perpétuel des caprices de l'amour et de la fortune, non sans s'y prêter il est vrai, et même avec une déplorable facilité. C'est à ce point qu'il faut quelque peu d'indulgence, pour ne pas prendre plus qu'en pitié ce défaut d'empire sur soi-même, et de respect de soi-même, qui lui laisse dissiper en loisirs déréglés une vie appelée à plus de distinction et d'honneur, et toucher parfois à des actes, qui ne sont pas de la plus sévère et de la plus pure délicatesse; sans compter le jeu aux faveurs duquel il dut de pouvoir faire à ses frais un voyage en Italie.

En Italie, ce qui l'occupe encore avant tout, quoique cependant il y garde son amour pour la peinture et la musique, ce sont les Italiennes, « qui, dit-il, n'aiment pas à demi, et dont un coup de poignard faillit lui apprendre comment elles vengent l'injure d'un sentiment trompé. »

Les aventures ne lui manquaient jamais, et si ce n'était dans un genre, c'était dans un autre. En revenant d'Italie et durant la traversée, il essuya une tempête; les matelots effrayés se vouaient à toutes les vierges de leur pays; un cordelier disait son bréviaire en larmoyant; deux calvinistes gémissaient en récitant les psaumes de

Marot; pour lui, il lisait les *Pensées diverses* de Bayle, et ceux qui lui voyaient un tel sang-froid, imaginaient qu'il était un saint, à qui la tranquillité de sa conscience procurait un tel repos. — Il lisait Bayle; c'était son bréviaire à lui, son livre préféré, la nourriture assidue de son âme, qui s'ouvrait de plus en plus au scepticisme. Si douter c'est se reposer, c'était là le repos que lui faisait son auteur de prédilection.

De retour à Aix, et bien accueilli par son père, qui se plut à croire encore une fois à un heureux changement en lui, il lui demanda et en obtint la permission de suivre une autre carrière que celle dans laquelle il s'était essayé en dernier lieu, ou plutôt de reprendre celle qu'il avait d'abord suivie. Il partit donc pour Paris. Mais, jugez de la conversion, au lieu d'y aller seul, il emmena avec lui une autre Sylvie, toujours du théâtre, Chicote, comme elle se nommait, à laquelle il avait aussi donné son cœur et à laquelle il le conserva jusqu'au moment où vinrent les dettes que son père refusa de payer. Il entra alors comme officier dans le régiment du duc de Richelieu, et fit en cette qualité une campagne en Allemagne. Il assista au siége de Kehl, où il reçut une légère contusion, et à celui de Philisbourg, où dans une chute de cheval il se blessa de manière à ne plus pouvoir continuer de servir. Il est juste de dire qu'il emporta les regrets de son colonel, l'estime et l'amitié de ses camarades. Il crut devoir en donner la preuve authentique en publiant, dans une nouvelle édition des *Lettres juives*, un certificat qu'il opposait aux calomnies répandues à cet égard sur son compte. Le voici dans son texte : « Nous, capitaines au régiment de Richelieu, certifions à tous qu'il appartiendra, que M. le marquis d'Argens a servi en qualité de capitaine, pendant toute la campagne de Philisbourg

en 1734, et qu'il a quitté le régiment après la campagne, à cause de ses infirmités et d'une chute qui le mettaient hors d'état de continuer ses services. Ladite retraite s'est faite avec l'agrément de M. le duc de Richelieu, l'estime et l'amitié de tous ses camarades ; ce que nous certifions avec grand plaisir. A Maubeuge, le 11 mars 1738. » — Suivent les signatures.

Il avait trente ans ; il se voyait désormais condamné à la vie civile ; il croyait, comme il le dit, avoir ouvert les yeux sur tous ses égarements ; il espérait donner satisfaction à ses parents en leur offrant de se marier ; il leur en fit la proposition. Sa mère lui répondit que son père et elle ne s'opposaient pas à cette résolution, mais qu'ils ne pouvaient lui rien donner, et qu'il ne devait même dans la suite compter que sur la moitié de la pension qu'ils lui faisaient. N'attendant plus rien de ce côté, se sachant en outre déshérité par son père, il prit un parti qui n'était guère à prévoir, il se retira en Hollande et s'y fit écrivain. « Il aimait, dit-il, ce pays du bon sens et de la liberté, où chacun est libre dans tout ce qui ne va pas contre l'Etat, où la différence de religion, partout ailleurs si nuisible, ne cause pas le moindre trouble et qui semble la patrie de la philosophie. C'est à la sage police de ce pays que l'Europe est redevable des ouvrages des plus grands hommes. Sans cette liberté si bien établie, la moitié des ouvrages de Bayle n'eussent pas vu le jour. On ne se prévient point en Hollande contre aucune nation. L'esprit, la science, le mérite sont chers aux Hollandais partout où ils se trouvent. » Tels étaient ses sentiments pour la Hollande. Il y obéit en se retirant comme Bayle dans ce libre refuge des lettres et de la philosophie. Une métamorphose remarquable s'opéra alors en lui : « Le jeune homme si dissipé, comme le fait observer Formey dans son *Eloge de d'Argens*, de-

vient un reclus studieux (il lui arrivait de rester six mois sans quitter la chambre), et le cavalier se transforme en un auteur. » Il y avait pour lui dans ce changement nécessité de pourvoir à sa subsistance, mais il y avait aussi goût d'étude, mouvement de pensée, et même talent. Des conseils, d'utiles secours en ce sens, ne pouvaient lui être que fort utiles ; il les trouva auprès de deux amis qu'il s'était faits, MM. de la Chapelle et Chaise, tous deux pasteurs à la Haye.

Les *Lettres persannes* avaient mis cette forme de composition à la mode ; d'Argens fit les *Lettres juives* ; c'était une imitation, mais non un rapprochement ; car s'il est vrai que dans les premières on puisse entrevoir en germe le livre de l'*Esprit des Lois*, assurément dans les secondes on ne saurait pressentir plus que la *philosophie du bon sens*, et ce n'est pas avec Montesquieu, c'est tout au plus avec Bayle, et de loin, qu'il y a à lui trouver quelque similitude.

D'Argens dans ces *Lettres* n'avait rien d'excellent. Mais comme il y portait ce qui plaisait avant tout à son temps, de certaines lumières, de certaines informations, une grande liberté et même une grande licence de pensée, son œuvre de début ne fut pas sans succès. Les *Lettres juives* attirèrent en particulier l'attention de Voltaire et de Frédéric, et le frère Isaac, ainsi qu'ils l'appelaient, leur fut un frère qu'ils accueillirent et traitèrent avec faveur, chacun à leur manière. Voltaire le loua, le caressa, le flatta. Frédéric le rechercha, l'attira et finit par le fixer auprès de lui. Il ne se rendit pas toutefois à ses premières ouvertures, non qu'il ne se confiât à sa parole; mais il n'avait encore affaire en lui qu'au prince royal, et le prince royal avait un père qui n'inspirait pas précisément les mêmes sentiments que le fils. « Frédéric-Guillaume, dit Voltaire, était un véritable

vandale, qui dans tout son règne n'avait songé qu'à amasser et à entretenir à moins de frais qu'il le pouvait les plus belles troupes de l'Europe. . . . .
. . . .
il sortait à pied de son palais, vêtu d'un méchant habit de drap bleu, à boutons de cuivre, qui lui venait à la moitié des cuisses, et quand il achetait un habit neuf, il faisait servir ses vieux boutons. C'est dans cet équipage que Sa Majesté, armée d'une grosse canne de sergent, faisait tous les jours la revue de son régiment de géants; ce régiment était son goût favori et sa plus grande dépense. . . . .
Quand Frédéric-Guillaume avait fait sa revue, il allait se promener par la ville; tout le monde s'enfuyait au plus vite. S'il rencontrait une femme il lui demandait pourquoi elle perdait son temps dans la rue : « Va-t-en chez toi, gueuse; une honnête femme doit être dans son ménage; » il accompagnait cette remontrance d'un bon soufflet, ou d'un coup de pied, ou de coups de canne; c'est ainsi qu'il traitait aussi les ministres du saint Evangile quand il leur prenait fantaisie d'aller voir la parade. »

Tel était le personnage, et d'Argens le connaissait; il savait aussi en quelle affection il avait son fils et les amis de son fils; il répondit donc aux instances du prince royal, en lui témoignant du reste toute sa reconnaissance : « Daignez considérer, monseigneur, que pour me rendre auprès de vous, je serais obligé de passer auprès des trois bataillons qui sont à Potzdam; le puis-je sans danger, moi qui ai cinq pieds sept pouces, et qui suis assez bien fait de ma personne. »

Le marquis d'Argens ne fit pas pour le moment d'autre réponse, mais en 1740, après que Frédéric eut monté sur le trône, il en reçut ces mots, qui étaient un bienveillant souvenir et une allusion : « Ne craignez plus les

bataillons des gardes ; venez les braver jusque dans Potzdam. » Il n'y avait plus à résister, d'autant que pour sa santé il avait déjà été forcé de quitter la Hollande et de se retirer auprès de la princesse douairière de Wurtemberg, en qualité de chambellan. Il croyait avoir en outre des raisons, il est vrai quelque peu étranges de sa part, et pour un homme de son expérience en ces matières, de renoncer au service de la princesse. « Il était réservé, dit Formey, à de plus glorieuses destinées ; il devait admirer, aimer, servir pendant près de six lustres un prince qui est l'image de César dans les combats, mais qui dans ses palais retrace Auguste vivant avec Virhile et Horace. »

Le voilà donc à Potzdam. Le roi l'y reçut très-bien ; tous les jours il le faisait inviter à dîner ; la conversation était vive et agréable ; rien n'était en apparence plus flatteur et plus propre à satisfaire les vœux d'un philosophe. Mais les semaines s'écoulaient et on ne parlait pas de remplir les promesses d'après lesquelles le nouvel hôte avait laissé un poste moins brillant, mais suffisant à ses besoins. Le marquis, dans son embarras, prit un certain tour de solliciteur et écrivit au roi : « Sire, depuis six semaines que j'ai l'honneur d'être auprès de Votre Majesté, ma bourse souffre un blocus si rigoureux, que si vous, qui êtes un grand preneur de villes, ne venez promptement à son secours, je serai obligé de capituler, et de repasser le Rhin dans la huitaine. » Le roi ne comprit d'abord qu'à demi et dit à Jordan, son secrétaire : « Voyez ce que m'écrit ce fou de d'Argens, qui veut me quitter. » Mais Jordan, qui entendait mieux la chose, et qui d'ailleurs aimait d'Argens, répondit au roi : « Je connais les Provençaux et leur vive impatience; je connais en particulier le marquis ; dès que l'inquiétude le tourmente et que son esprit s'y arrête, il ne dort plus,

et après vous avoir menacé de partir dans huit jours, il disparaîtra dans deux ou trois au plus tard. » Le roi eut peur que Jordan ne devinât juste et renvoya ces deux mots à d'Argens en échange de son billet : « Soyez tranquille, mon cher marquis, votre sort sera décidé demain pour dîner, et j'espère qu'il le sera à votre satisfaction. » Il le fut en effet; d'Argens reçut le lendemain la clef de chambellan avec une pension de 6000 livres, et fut de plus nommé directeur de la classe des belles-lettres à l'Académie.

Ce qui avait d'abord déterminé le goût du roi pour lui, c'étaient ses écrits et les qualités d'esprit qu'il y montrait : la variété des matières, la vivacité du ton, les anecdotes, les saillies, des traits qui touchaient à la fois aux affaires publiques du temps et au domaine des lettres, une liberté parfois quelque peu militaire, l'esprit d'agression ou de doute à l'égard de croyances et d'institutions fort peu en crédit au xviiie siècle, établissaient une naturelle analogie entre le disciple de Bayle et celui de Voltaire. Ce fut le premier attrait de d'Argens auprès de Frédéric. Mais il en eut un autre au moins aussi puissant dans sa conversation, dont, au témoignage de Formey, le charme venait de cette vivacité du terroir, qui ne diminua jamais chez lui, et de cette originalité d'expression qui, dans ses bons moments surtout, comme par exemple quand il s'animait soit aux succès soit aux revers du roi, qu'il aimait passionnément, acquérait une singularité dont on aurait peine à se faire une idée ; et parmi tout cet entraînement il régnait toujours dans ses paroles un ton de candeur et de bonhomie qui touchait, et faisait de d'Argens cet homme aimable et bon, dont jamais personne n'eut à se plaindre et qui rendit toujours service autant que sa situation le lui permit.

Mais Frédéric n'eut pas seulement du goût pour d'Argené; il eut aussi à son égard un véritable attachement, et cet attachement avait sa raison d'abord, je le veux bien, dans cette facilité et cette complaisance de caractère, du reste fort naturelle et fort désintéressée chez lui, qui devaient plaire au roi; mais de plus et avant tout dans cette droiture, cette franchise, cette absence d'intrigue et de manége, ce zèle et ce dévouement qui faisaient de lui un ami beaucoup plus qu'un courtisan. « Aussi, remarque encore Formey, d'Argens vit plusieurs révolutions de palais sans être jamais enveloppé dans aucune; » et quoique sans doute dans ce commerce tout ne fût pas toujours, de la part du roi, ménagement, égalité d'humeur, décence ni même dignité, et qu'il s'y mêlat parfois, comment dirai-je, d'étranges espiègleries, cependant après tout, d'Argens resta pour le prince un de ceux qui eurent et conservèrent le plus constamment son cœur. Il subsiste un témoignage de cette amitié, sur lequel je demande la permission d'arrêter même un peu longuement, j'en avertis, l'attention du lecteur, parce qu'à plus d'un égard il offre un vif et sérieux intérêt; je veux parler des lettres, à plusieurs reprises, échangées entre le marquis d'Argens et Frédéric.

Il y a surtout un moment où cette correspondance prend, de la part du roi, un caractère de gravité, de tristesse amère et de suprême confiance, dont on ne peut s'empêcher d'être touché, en même temps que d'en faire honneur à d'Argens, qui a pu mériter de recevoir de tels épanchements et dignement y répondre. C'est au plus fort de la guerre de sept ans, alors que Frédéric, comme à bout de voie, ses anciens amis morts ou absents, sa famille en doute sur sa fortune et en froideur avec lui, n'a presque plus que le marquis auquel il ouvre librement son âme, et auprès duquel il cherche, sinon

force et appui, au moins la sévère satisfaction de dire, avec ses tragiques angoisses, ses plus extrêmes résolutions.

En 1757, à la suite de la bataille de Kollin, en Bohême, pressé de tous côtés par les Autrichiens, les Russes et les Français, épuisé d'hommes et d'argent, désespérant d'une guerre qui ne semblait lui laisser d'autre issue qu'une ruine imminente et inévitable, il était près de perdre courage et de demander à une mort volontaire la fin de ses héroïques mais impuissants travaux. Il serait peu décent de dire avec Voltaire, de ce ton léger qui ne marque ni un blâme sévère de la raison, ni une sérieuse sympathie du cœur, mais seulement une assez froide disposition à plaisanter en une matiére qui cependant ne prête guère au badinage : « Il lui passa par la tête de se vouloir tuer ; il écrivit à sa sœur, madame la margrave de Bareuth, qu'il allait terminer sa vie. Il ne voulut pas terminer la pièce sans quelques vers, et ce fut en cette occasion qu'il adressa une longue épître à d'Argens sur ce projet. » Mais ce qu'on peut dire convenablement, toute réserve faite d'ailleurs sur l'action elle-même, c'est que ce roi, qui faisait son royaume, c'est que ce général d'armée qui n'avait plus foi en la victoire, c'est que ce grand esprit qui était trahi dans ses vues les plus hautes, et ce grand cœur qui était trompé dans son ambition la plus chère, plein de dontes et d'angoisses, cédait sans faiblesse néanmoins au sentiment de sa détresse, et de toute façon vaincu, mais toujours ferme et maître de lui, trouvait un triste et dernier charme à confier à un ami fidèle, en une langue dont il s'enchantait, d'amères et funèbres pensées :

Ami, le sort en est jeté,
Las de plier dans l'infortune
Sous le joug de l'adversité,

J'accourcis le temps arrêté,
Que la nature notre mère
A mes jours remplis de misère
A daigné prodiguer par libéralité.
D'un cœur assuré, d'un œil ferme
Je m'approche de l'heureux terme
Qui va me garantir des coups du sort.
. . . .
Adieu grandeurs, adieu chimères :
De ces bluettes passagères
Mes yeux ne sont plus éblouis.
. . . .
Je disais au matin, les yeux couverts de pleurs :
Le jour dans peu va renaître
M'annonçant de nouveaux malheurs.
Je disais à la nuit : tu vas bientôt paraître.
Pour éterniser ma douleur.
Vous, de la liberté héros, que je révère,
O mânes de Caton, ô mânes de Brutus,
Votre illustre exemple m'éclaire.
. . . .

Et Frédéric continuait sur ce ton jusqu'à ce vers par lequel il terminait et recommandait sa mémoire à d'Argens :

(Chaque printemps). . . . de fleurs écloses,
Souviens-toi d'orner mon tombeau.

Je pourrais sans peine intervenir ici pour juger et condamner la doctrine et l'acte dont Frédéric entretient d'Argens. Les arguments ne me manqueraient assurément pas et je les emprunterais à une philosophie, qui croyant à l'âme et à la providence, à une autre vie après celle-ci, et à celle-ci comme à un temps d'épreuve, ménagé par la suprême sagesse en vue d'une infaillible et absolue justice, ne trouve aucun embarras à qualifier le suicide de coupable attentat aux lois de l'ordre divin. Mais j'aime mieux laisser d'Argens, précisément parce qu'il n'est pas dans ces principes et que cependant il croit qu'il y a quelque chose de sérieux à opposer à ces pensées de Frédéric, lui faire à sa manière leçon de

constance. Ses raisons, pour n'être pas aussi solides qu'elles pourraient l'être, pour être tirées trop exclusivement de considérations purement humaines, n'en ont pas moins leur valeur dans sa bouche, d'autant qu'elles y sont parfaitement sincères[1].

Voici donc comment le confident et l'ami de Frédéric accueille ces idées de suicide dont il reçoit une si singulière communication : « Il ne vous arrive, sire, que ce qui est arrivé à César, à Turenne, et plusieurs fois au grand Condé. Si vous prenez sur vous de vous posséder, de soigner votre santé et de faire usage des ressources que vos lumières vous fournissent, tout sera bientôt réparé. Je meurs de douleur de n'être pas auprès de vous, pour pouvoir vous dire sans cesse ce que j'ai l'honneur de vous écrire : au nom de votre honneur, au nom de votre gloire, qui sera à jamais immortelle, quels que soient les événements fâcheux qui peuvent vous arriver, ne vous livrez point à des mouvements qui, en altérant votre santé, sont plus nuisibles à votre peuple que la perte de plusieurs batailles. Songez que Louis XIV a éprouvé les plus grands revers, et qu'il passe pour plus grand d'avoir su les soutenir que d'avoir conquis nombre de provinces. Quel est votre but? De défendre votre Etat, et si vous venez à manquer à cet État, il est perdu à jamais et sans ressources. . . . . Quel est le prince, le héros qui n'a pas été forcé quelquefois de céder au torrent des événements ? . . . . Si vous périssez, votre peuple vous accusera éternellement de son malheur; si vous vivez, de quelque façon que les

1. J'en donnerais la preuve, s'il le fallait, après les lettres qu'on va lire, en renvoyant d'abord aux *Lettres juives*, t. VI, p. 241, où il combat hautement le suicide, et où il blâme sévèrement Zénon de le conseiller, et ensuite aux *Mémoires secrets de la république des lettres*, où il parle dans le même sens.

choses tournent, il vous adorera; car vous seul pouvez le sauver du malheur où il tomberait en vous perdant. »

Les conseils, la sollicitude empressée et les prières de d'Argens ne manquèrent donc pas à Frédéric; mais ce ne fut pas l'amitié, ce fut la victoire qui vint le distraire de ces violentes pensées, et Rosback qui, nouvelle défaite, eût pu le déterminer à les mettre à exécution, bataille gagnée, et gagnée contre tout espoir avec un succès inouï, lui fut une glorieuse diversion à de pareils desseins, et en attendant du moins reprenant quelque confiance en la fortune, il put dire avec plus de calme dans une épître à Voltaire :

Pour moi, menacé du naufrage,
Je dois, en affrontant l'orage,
Penser, vivre et mourir en roi.

Mais cette terrible guerre de sept ans fut pleine pour lui de vicissitudes et plus d'une fois avec les mêmes extrêmes conjonctures lui revinrent les mêmes pensées de mort. Il les confia de nouveau à d'Argens, et d'Argens, à son tour, les combattit par les mêmes raisons.

Ainsi la campagne de 1759 va s'ouvrir, Frédéric prévoit tout ce qu'elle aura de rude; il aura 300 000 hommes sur les bras et il n'en a que 50 000 à leur opposer, et il écrit : « J'ai passé mon quartier d'hiver en chartreux, je dîne seul, je passe ma vie à lire et à écrire, et je ne soupe pas. Quand on est triste, il en coûte trop à la longue de dissimuler sans cesse son chagrin, et il vaut mieux s'affliger seul, que de porter son ennui dans la société. Rien ne me soulage que la force que demandent un travail et une application suivie. Cette distraction contraint d'écarter les idées fâcheuses, tant qu'elle dure; mais hélas! lorsque l'ouvrage est fini, ces

funestes idées reparaissent aussi vives qu'elles l'étaient par leur première impression.»

La perte de la bataille de Kunersdorf ne vient que trop confirmer ces tristes dispositions; cependant il est peut-être moins accablé par cet événement qu'on ne pourrait le supposer d'après l'état de son âme, et il écrit avec assez de liberté d'esprit: «Nous avons été malheureux, mon cher marquis, mais non par ma faute; la victoire était à nous, elle aurait même été complète, lorsque notre infanterie s'impatienta, et abandonna mal à propos le champ de bataille.» Cependant il va rassembler ses débris, se mettre sur le chemin des Russes, se faire égorger ou sauver sa capitale. Ce n'est pas, il l'espère, manquer de constance. «Si j'avais plus d'une vie, ajoute-t-il, je les sacrifierais volontiers pour ma patrie: mais si ce coup me manque, je me crois quitte envers elle, et je pense qu'il me sera permis de songer à moi-même. Il y a des bornes à tout. Je soutiens mon infortune, sans qu'elle abatte mon courage. Mais je suis très-résolu, après ce coup, s'il me manque, de me faire une issue, pour ne plus être désormais le jouet d'aucune sorte de hasards.» Au sujet de la même affaire il dit encore: «Je vous proteste que dans cette dernière action, j'ai fait humainement tout ce qui m'a été possible pour vaincre; mais mes gens m'ont abandonné, et il ne s'en est pas fallu de beaucoup que je ne fusse tombé dans les mains des barbares. Je n'entre pas dans le détail de ce qui rend ma situation aussi cruelle. Je n'en dis rien; le mal ne doit être que pour moi et le bien pour le public. Croyez qu'il faut avoir quelque chose de plus que de la fermeté et de la constance pour se soutenir où je suis. Mais je vous le dis franchement, si malheur m'arrive, ne croyez pas que je survive à la ruine et à la désolation de ma patrie.

. . . .

. . . Adieu, mon cher marquis, attendez l'événement, et, quoi qu'il arrive, souvenez-vous d'un ami qui vous aime sincèrement.» Dans la lettre suivante il a un peu plus de sérénité, mais sans beaucoup plus d'espérance. « Je ferai donner de l'eau-de-vie à ces troupes découragées, pour essayer par ce moyen de leur inspirer plus de valeur. Mais je ne me promets rien du succès. Ma seule consolation est que je périrai l'épée à la main. Adieu, mon cher marquis, encore une fois fuyez, et en attendant l'événement, pourvoyez à votre sûreté en cas de malheur.» «Si vous me revoyez jamais, lui écrit-il un peu plus tard, vous me trouverez bien vieilli ; mes cheveux grisonnent, mes dents tombent, et sans doute dans peu je radoterai. . . . .
. . . Je vois les infirmités s'accroître et mes forces défaillir, et je perds petit à petit le feu qu'il faut pour bien faire le métier dont je suis chargé . . . . . .
. . . . . La goutte m'abîme, le chagrin me dévore; je suis ici sans société et presque sans secours ; je suis perclus de tous mes membres; je n'ai à ma disposition que ma main droite, dont je me sers pour vous prier de venir à Glogau tenir compagnie a mon infirmité. »
. . . .
. . . « Il n'est pas de jour où je ne sois obligé de recourir à l'impassibilité de Zénon ; c'est un dur métier, quand il faut le continuer. Epicure est le philosophe de l'humanité, Zénon est celui des dieux et je suis homme [1]. »

1. D'Argens avait conseillé à Frédéric comme distraction et consolation dans ses peines la lecture de Lucrèce; Frédéric lui répond : « J'ai lu et relu le IIIe chant de Lucrèce, mais je n'y ai trouvé que la nécessité du mal et l'inutilité du remède. La ressource de ma douleur est dans le travail journalier que je suis obligé de faire, et dans les continuelles dissipations, que me fournit le nombre de mes ennemis. Si j'avais été tué à Kollin, je serais à présent dans un port où je ne craindrais plus les orages. Il faut que je navigue

Cependant il sent tout ce qu'il gagne à ce rude exercice de son âme, et à sa plainte si souvent amère il mêle parfois quelques réflexions qui la tempèrent. « Ah! que l'école de l'adversité rend sage, dit-il, modéré, industrieux et doux! c'est une terrible épreuve, mais quand on la surmonte, c'est pour le reste de sa vie. » Il en vient même à quelques plaisanteries, il est vrai, sans grande gaîté, et qui font d'ailleurs retour en finissant sur sa triste situation. « Je vous recommande, dit-il, et moi à la protection de sa sacrée Majesté le hasard. Je souhaite qu'il vous fasse vivre heureux, tranquille et sain, et que je vous retrouve tel, si jamais le même hasard permet à ma destinée errante de me ramener à mes foyers de Sans-Souci. »

A tous ces épanchements d'une tristesse si sombre, d'Argens, dans sa fidèle et sympathique amitié, répond comme il peut : « Je suis au désespoir de n'être pas auprès de vous, lui écrit-il. . . . .
. . . . . je voudrais, pour tout au monde, m'y trouver. J'aurais un million de choses à vous dire, et je vous prouverais, malgré votre douleur, que votre perte peut entraîner celle de l'Etat. Vivez, conservez-vous,

encore sur cette mer orageuse, jusqu'à ce qu'un petit coin de terre me procure le bien que je n'ai pu trouver dans ce monde-ci. » « Mon cher marquis, regardez-moi comme une muraille battue en brèche par l'infortune. Depuis deux ans, malheurs domestiques, afflictions secrètes, malheurs publics, calamités qui s'apprêtent, voilà ma nourriture; cependant je ne pense pas que je mollisse. . . . . . . Il faut se munir dans ces temps désastreux d'entrailles de fer et d'un cœur d'airain, pour perdre toute sensibilité. Voilà l'époque du stoïcisme, les pauvres disciples d'Epicure ne trouveraient pas à cette heure à débiter une phrase de leur philosophie. Le mois prochain va devenir épouvantable, et fournir des événements bien décisifs pour mon pauvre pays. Pour moi, qui compte le sauver ou périr avec lui, je me suis fait une façon de penser convenable aux temps et aux circonstances. . . . .
. . . . La philosophie, mon cher, est bonne pour adoucir les maux passés ou futurs, mais elle est vaine pour les maux présents. »



quelles que soient les affaires, tôt ou tard elles deviendront bonnes.» Il lui écrit encore dans une autre lettre : «Je supplie de nouveau Votre Majesté de prendre soin de sa conversation et de n'être pas trop sensible à des revers que les plus grands héros ont souvent essuyés. Rien n'est plus grand que Marius proscrit, fugitif, bravant la fortune; Sertorius, d'un coin de l'Espagne soutenant avec autant de patience que de fermeté les caprices du sort, me paraît le plus grand des romains, et Caton d'Utique n'est considéré que comme une âme faible, incapable de soutenir l'adversité. »

D'Argens touchait sans doute Frédéric par ses instances pleines de cœur et de dévouement; mais il lui eût fallu, pour le convaincre, une autre philosophie que celle qu'il professait en commun avec lui; il eût fallu qu'il eût Dieu à lui proposer et à lui faire accepter pour allié dans cette lutte humainement si accablante. Mais ni le serviteur ni le maître ne se prêtaient à ce recours en celui dont le nom vaut des armées et qui seul peut donner aux cœurs ces extrêmes vertus, que le monde ne saurait inspirer. Le roi s'entretenant un jour avec l'ambassadeur d'Angleterre de la prise de Port-Mahon, lui dit : Vous avez fait là une fichue campagne. — Sire, reprit l'ambassadeur, il faut espérer qu'avec l'aide de Dieu, nous en ferons une meilleure l'année prochaine. — Avec l'aide de Dieu ! monsieur, je ne vous connaissais pas cet allié. — Nous comptons cependant beaucoup sur lui, quoiqu'il soit celui qui nous coûte le moins. — Comptez, comptez, vous voyez qu'il vous en donne pour votre argent. »

A qui tenait ce langage, il n'y avait pas à parler d'une telle alliance; pour en parler d'ailleurs, il eût fallu y croire, et d'Argens n'y croirait guère. Aussi ce furent bien moins ses raisonnements que les événements et la fortune qui changèrent les sentiments de Frédéric, et cela même

lentement et non sans lui laisser bien des hésitations dans son dessein de mieux faire. Car même après des retours heureux, et quand tout paraît lui mieux succéder, il garde encore en main comme une arme de dernière défense, contre la chance de nouveaux revers, cette fatale arrière-pensée qui, dans sa force apparente, n'est qu'une coupable faiblesse devant Dieu. C'est ainsi qu'après la bataille de Liegnitz (1760), qu'il avait gagnée, il est vrai, sans beaucoup avancer ses affaires, il écrit à d'Argens : « Elle aurait autrefois décidé la campagne ; à présent cette action n'est qu'une égratignure. Il faut une grande bataille pour fixer notre sort ; nous la donnerons, selon toutes les apparences, et alors on pourra se réjouir, si l'événement m'est avantageux. . . . .

. . . . . Ne me parlez pas de danger ; la dernière action ne m'a coûté qu'un habit et un cheval ; c'est acheter à bon marché la victoire. . . . .

. . . .

Je n'ai jamais été dans une situation plus fâcheuse que cette campagne-ci. Croyez qu'il faut encore du miraculeux pour nous faire supporter toutes les difficultés que je prévois. Je ferai sûrement mon devoir dans l'occasion ; mais souvenez-vous toujours, mon cher marquis, que je ne dispose pas de la fortune et que je suis obligé d'admettre trop de casuel dans mes projets, faute d'avoir le moyen d'en former de plus solides. Ce sont là des travaux d'Hercule, que je dois finir dans un âge où la force m'abandonne, et où mes infirmités augmentent, et à vrai dire, quand l'espérance, seule consolation des malheureux, commence à me manquer. Vous n'êtes pas assez au fait des choses pour vous faire une idée nette de tous les dangers qui menacent l'Etat. Je les sais, je les cache, je garde toutes les appréhensions pour moi, et je ne communique au public que les espérances et le peu

de bonnes nouvelles que je puis lui apprendre. Si le coup que je médite réussit, alors, mon cher marquis, il sera temps d'épancher sa joie. Mais jusque-là, ne nous flattons pas, de crainte qu'une mauvaise fortune inattendue ne nous abatte trop.

« Je mène ici la vie d'un chartreux militaire. J'ai beaucoup à penser à mes affaires; le reste du temps je le donne aux lettres, qui font ma consolation, comme elles la faisaient à ce consul orateur, père de la patrie et de l'éloquence. Je ne sais si je survivrai à cette guerre; mais je suis bien résolu, si cela arrive, de passer le reste de mes jours au sein de la philosophie et de l'amitié. . . . . Voici des affaires qui surviennent; j'étais en train d'écrire, mais je vois qu'il faut finir, et pour ne point vous ennuyer, et pour ne point manquer à mon devoir. Adieu, cher marquis, je vous embrasse. »

A quoi d'Argens répond : « La joie que me cause la victoire que Votre Majesté vient de remporter, est si grande, que je lui écris au milieu de la nuit, dans le moment que j'en suis instruit. Votre Majesté aura peut-être déjà reçu une de mes lettres que j'eus l'honneur de lui écrire il y a trois jours, dans laquelle je lui disais que la crainte où j'étais pour les dangers où vous vous exposiez, me faisait souhaiter qu'il n'y eût point de bataille, quoique je fusse très-assuré que vous la gagneriez, s'il s'en donnait une. La vérité a justifié mon pressentiment, et je suis convaincu qu'elle prouvera dans la suite ce que j'ai tant de fois mandé à Votre Majesté dans mes lettres, que vous viendrez à bout de surmonter tous vos ennemis. Mais au nom de tous vos sujets, de tous vos fidèles serviteurs, je dis encore, Sire, au nom de cette gloire immortelle, que vous avez acquise, conservez votre personne, dans laquelle réside non-seulement tout le bonheur de l'Etat, mais sa sûreté et sa stabilité. Je prie

Votre Majesté d'excuser le peu d'ordre qu'il y a dans ma lettre, mais je suis ivre de joie, et je puis protester que mon âme est dans une situation à ne pouvoir joindre deux idées ensemble. Votre dernière lettre m'avait accablé d'une douleur mortelle. Jugez de l'effet que la nouvelle de votre victoire à produit sur moi. — A Berlin, 17 août 1760, à une heure après minuit. »

Mais Frédéric, qui n'est pas aussi prompt à la joie lui répond à son tour :

« Nous avons battu Laudon, Voilà un grand avantage auquel nous ne pouvions nous attendre. . . . . J'ai eu mon habit et mon cheval blessés; jamais on n'avait éprouvé de plus grands dangers ; jamais nous n'avons eu de plus énormes fatigues: j'en reviens toujours à ce beau vers de Lucrèce : Heureux qui retiré dans le temple des sages... » Et comme sur ce qu'il vient de lui écrire, d'Argens, dans la sollicitude de son amitié et de son dévouement, n'a pas manqué de lui renouveler ses conseils de prudence et de paix, il répond : « Vous me parlez toujours de ma personne. Vous devriez bien savoir qu'il n'est pas nécessaire que je vive, mais que je fasse mon devoir et que je combatte pour ma patrie, pour la sauver s'il y a moyen encore. » Et dans une lettre ultérieure : « Je vois que nous ne nous rencontrons pas en nos pensées, et que nous partons de principes très-différents; vous faites cas de la vie en sybarite, pour moi je la regarde en stoïcien. Jamais je ne verrai le moment qui m'obligera à une paix désavantageuse; aucune persuasion, aucune éloquence ne pourra m'engager à signer mon déshonneur. Ou je me laisserai ensevelir sous les ruines de ma patrie, ou si cette consolation paraissait encore trop douce au destin, je mettrai fin à mon infortune, lorsqu'il ne me sera plus possible de la soutenir. . . . . Après avoir sacrifié ma jeunesse à mon père et mon âge

mûr à ma patrie, je crois avoir le droit de disposer de ma vieillesse; je vous l'ai dit et je vous le répète, jamais je ne signerai une paix humiliante. » Cette victoire est suivie d'une autre, celle de Torgau, qui lui assure un peu de repos pour l'hiver, et lui donnerait quelque espérance pour l'avenir, s'il n'avait appris à se défier de la fortune; « Mais vanité des vanités! dit-il, vanité des batailles! Je finis par ce mot du sage, qui comprend tout et renferme en soi des réflexions, que tous les hommes devraient faire et que bien peu font. » Et puis il pouvait lui revenir en pensée ce qu'il écrivait dans une autre circonstance, à la suite de la bataille de Kollin, à lord Keith : « La fortune m'a tourné le dos, je devais m'y attendre; elle est femme, et je ne suis pas galant. Je devais prendre plus d'infanterie; 23 bataillons ne suffisaient pas pour déloger 60 000 hommes d'un poste avantageux. Les succès, mon cher lord, donnent souvent une confiance nuisible; nous ferons mieux une autre fois. Que dites-vous de cette ligue, qui n'a pour objet que le marquis de Brandebourg? Le Grand-Électeur serait bien étonné de voir son petit-fils aux prises avec les Russes, les Autrichiens, presque toute l'Allemagne et 100 000 Français auxiliaires. Je ne sais s'il y aura de la honte à moi à succomber; mais je sais qu'il y aura peu de gloire à me vaincre. » Il pouvait se souvenir également de cette autre lettre adressée antérieurement à d'Argens : « Je suis fort las de cette vie... J'ai perdu tout ce que j'ai aimé et respecté dans ce monde ; je me vois entouré de malheureux que les calamités du temps m'empêchent d'assister. J'ai encore l'imagination frappée des ruines de ces belles provinces, et des horreurs qu'une horde de brutes plutôt que d'hommes y a exercées. Presque réduit sur mes vieux jours à être un roi de théâtre, vous m'avouerez qu'une pareille situation n'a pas de charmes assez attrayants pour attacher à la vie

l'âme d'un philosophe. Je suis chargé d'affliction et d'ennui et mène la vie d'anachorète. »

Il y avait certes dans ces réflexions, en y revenant, de quoi tempérer ces sentiments de triomphe et de joie, qu'aurait voulu lui faire partager d'Argens. Aussi n'est-ce que sur le ton d'une amère plaisanterie qu'il les accueille, et lorsque au commencement de la campagne de 1761, dans laquelle, selon son expression, il entre comme un homme, qui se jette dans les flots, la tête la première, il lui écrit qu'il prévoit que beaucoup de sang sera répandu, et qu'il ne sait ce que la fortune, à laquelle toutes les puissances soumettent leur sort, décidera du sien, ajoute-t-il ironiquement : « Invoquez-la pour moi, chantez-lui quelque antienne, mon cher marquis, dites-lui un bout de votre bréviaire, et tâchez, s'il se peut, de me la rendre favorable; je lui promets une image d'or, à l'imitation de la petite statue que les empereurs romains conservaient précieusement dans la chapelle de leurs lares. » — Même lorsqu'ils pressent de meilleurs jours, et qu'il entrevoit le moment où le nœud de la pièce va se débrouiller, comme il dit, et peut-être amener la paix, il se défie encore des événements :

« Il y a là haut, écrit-il, quelque chose, qui se moque de la sagesse des hommes. M. de Turenne disait qu'il aimait mieux avoir en tête un général habile, qu'un ignorant, par la raison qu'il ne se trompait pas en supposant ce que ferait un habile capitaine, mais qu'il se méprenait toujours sur les projets d'un général qui agissait sans principes. » Eh bien! ce général ignorant et sans principes, c'est le hasard qui, à ses yeux, a une grande part dans les choses humaines. Aussi Frédéric ne veut-il pas qu'on compte trop sur le succès de ses plans et de ses efforts. « Je ne suis qu'un homme, dit-il; le peu d'esprit que j'ai est une vapeur du sang, un arrangement de

ressorts, qui sont sujets à se détraquer un moment; gardez-vous bien de me prendre pour la Providence. » Et s'il avait l'éloquence de Bossuet, il dirait : O Israël, puisque tu as mis ta confiance en un bras de chair, le Seigneur t'a puni et t'a abandonné à la turpitude de ton cœur.

Mais tout ce scepicisme, peut-être plus apparent que réel, en matière d'hâbileté humaine, ne l'empêche pas de former d'utiles alliances, de mettre dans ses intérêts les Tartares avec les Turcs, de détacher du nombre de ses ennemis les Russes et les Suédois, de ne plus enfin avoir affaire qu'aux Autrichiens et aux Français, et de se ménager ainsi des chances de plus en plus assurées de paix.

En effet, la paix se conclut (février 1763); Frédéric se hâte d'en donner la bonne nouvelle au marquis, mais sans grand triomphe, et même avec une pensée de triste retour sur lui-même : « Il est juste, lui dit-il que les bons citoyens et le public s'en réjouissent; pour moi, pauvre vieillard, je retourne dans une ville où je ne connais que les murailles, où je ne retrouverai personne de mes connaissances, où un ouvrage immense m'attend, et où je laisserai dans peu mes vieux os, dans un asile, qui ne sera troublé ni par la guerre, ni par les calamités, ni par la scélératesse des hommes. » Il ne veut point du reste, en rentrant à Berlin, de réception solennelle, et comme il sait les projets quelque peu téméraires du marquis (il s'agissait en effet pour lui de se vêtir magnifiquement, de monter à cheval et d'attendre le roi, par un rude froid, à la porte de la ville), il lui dit plaisamment : « Que feriez-vous en plein air? que de rhumatismes et de maux vous attireriez? »

Telles sont, en général, les lettres échangées, à cette époque, entre Frédéric et d'Argens, et dans l'extrait desquelles, comme de juste, j'ai fait la part la plus belle à

Frédéric. Un trait, je l'avoue et comme un point noir qui s'y reproduit trop souvent y trouble un peu le respect et l'admiration qu'elles inspirent d'ailleurs pour tant de force et de grandeur; c'est cette condamnable pensée du suicide, qui ne lui est au reste si familière, que grâce à la fausse philosophie dont il a nourri son âme.

Mais à côté et comme pour la racheter, que de simplicité, que d'austérité, et au fond que de constance, quelle stoïque application à ses devoirs de roi, quelle héroïque persévérance à défendre pied à pied et à assurer enfin glorieusement la stabilité de ses Etats naissants, et un moment si terriblement menacés! Il se compare quelque part à Mithridate, et même à Mithridate sans Monime et sans ses fils; mais pour plus d'exactitude dans le rapport il faudrait ajouter à Mithridate avec une tout autre fin, avec cette fin rare entre toutes celles des conquérants et des fondateurs d'empires, je veux dire le bonheur dans la grandeur. Telle fut en effet celle de Frédéric, laquelle au lieu de paraître, comme en plusieurs et des plus illustres, une splendeur qui baisse, une gloire qui se termine à des revers, se couronne au contraire de l'éclat d'une œuvre durable de victoire et de paix.

La fortune, comme il eût dit, un autre principe, comme il serait mieux de dire, celui qui, dans sa sagesse, sa bonté et sa puissance infinies, est la providence des rois aussi bien que des particuliers, y a sans doute beaucoup aidé; mais cette âme aussi, ce grand esprit, ce grand cœur, l'homme lui-même, en un mot, y a bien eu également sa part, et en somme, Frédéric, quelles qu'aient pu être d'ailleurs ses faiblesses et ses fautes, a, de sa personne et par sa force propre, bien mérité de son pays, par le legs de gloire et de solide établissement qu'il a su lui laisser, au prix de luttes et de sacrifices un moment

presque tragiques et jusqu'au terme si laborieux. Ses lettres, comme ses actions et sa vie, en font foi.

Cependant si le grand intérêt de cette correspondance est avant tout moral et politique, il est aussi parfois littéraire, et il arrive à Frédéric, dans une halte entre deux batailles, à la fin d'une campagne et avant d'en commencer une autre, pendant ces tristes quartiers d'hiver, qu'il passe souvent seul et en chartreux militaire, selon son expression, alors que les affaires de l'Etat et de la guerre laissent un peu de repos à son corps et de loisir à son esprit ; il lui arrive, dis-je, de s'enquérir des nouvelles de la république des lettres, d'exprimer son sentiment soit sur les personnes, soit sur les choses, de parler de ses lectures de choix et de ses auteurs préférés ; et d'Argens ne manque pas de lui répondre à cet égard.

C'est ainsi qu'ayant demandé à son correspondant ce que c'était que la *Comédie des philosophes*, qui faisait tant de bruit, celui-ci lui écrit qu'il lui en envoie le seul exemplaire qu'il y ait à Berlin, en lui disant que Diderot et Rousseau y sont fort maltraités ; mais ajoute-t-il, il est vrai que le premier n'est qu'un diseur de galimatias, et que le second révolte par les paradoxes étranges qu'il embrasse en toute occasion. Et il plaint d'Alembert de son association avec cette troupe de fous ; mais il en est des belles-lettres comme de la politique, on n'est pas toujours libre de choisir ses amis.

Dans une autre lettre, Frédéric lui a aussi exprimé le désir d'avoir un exemplaire de l'Encyclopédie ; d'Argens lui répond : « Vous voulez donc, Sire, parcourir cet hiver un océan immense de mauvaises choses, dans lesquelles flottent quelques excellentes dissertations de d'Alembert, et quelques ballons métaphysiques enflés de vent, qui, en faisant défendre cet ouvrage, lui ont donné une réputation qu'il a perdue dans les pays étrangers où il est

permis de l'avoir. Les derniers articles que Voltaire a mis dans ce livre se ressentent de la vieillesse et ne valent guère mieux que son *Candide;* de l'esprit souvent, mais peu de jugement et de profondeur. »

Ailleurs, en annonçant à Frédéric que la pièce de Tancrède vient de paraître et qu'elle est dédiée à la Pompadour, il dit que cette épître dédicatoire est d'un vrai faquin. — Et ailleurs encore : « Je ne sais ce que fait Voltaire; il a publié une lettre pour prouver qu'il était très-bon chrétien et qu'il allait exactement à la messe. Cet homme mourra comme il a vécu, agité de mille projets chimériques. Son dernier ouvrage sur la Russie est entièrement tombé. »

Frédéric de son côté, revenant sur les mêmes points, et particulièrement en ce qui touche Voltaire et d'Alembert, écrit d'abord dans une lettre : « Si l'histoire universelle de Voltaire n'est pas instructive, elle est au moins jolie; c'est une gentille miniature faite par un Corrège, et personne de nous ne voudrait que cet ouvrage fût supprimé; » et dans une autre il exprime la crainte qu'il ne mette toute son histoire universelle en madrigal et en épigramme; enfin, après avoir traité fort sévèrement l'épître dédicatoire de Tancrède, qu'il dit aussi être d'un faquin soufflant le froid et le chaud, il pense néanmoins que s'il y a du radotage dans la pièce, c'est le radotage d'un grand homme.

Quant à d'Alembert, il ne trouve que paradoxes et pauvretés dans ce qu'il a écrit sur la poésie : « Blaise, Pascal, Newton et cet homme-ci, ajoute-t-il, tous trois les plus grands géomètres, ont dit force sottises, le premier dans ses apophtegmes moraux, le second dans son commentaire de l'Apocalypse, et celui-ci sur la poésie et l'histoire. La géométrie pourrait bien ne pas rendre l'esprit aussi juste qu'on le lui attribue; . . . . . .

tenons-nous-en, mon cher marquis, aux arts d'agrément (il entend par là les arts et les lettres); ces études adoucissent l'esprit et font que l'âpreté de la vengeance, la dureté des punitions, et enfin tout ce que le gouvernément souverain a de sévère, se tempère par un mélange de philosophie et d'indulgence, nécessaire quand on gouverne les hommes qui ne sont pas parfaits, et qu'on ne l'est pas soi-même. »

Frédéric rend aussi compte à d'Argens de ses diverses lectures : nous avons vu ce qu'il dit plus haut de celle qu'il a faite de Lucrèce. Il lui parle plusieurs fois de Gassendi, dont il estime assez la physique et l'astronomie, mais assez peu la morale. Il remarque chez cet auteur beaucoup de choses supérieures à son siécle, mais il y condamne le projet de concilier Jésus-Christ avec Epicure : « Gassendi, ajoute-t-il, était théologien; ou c'était un préjugé de son éducation, ou c'était la peur de l'inquisition qui lui firent imaginer ce bizarre concordat. On voit même qu'il n'a pas eu le courage de justifier le grand Galilée. Bayle a mieux fait. » Bayle est donc mieux son homme : il le recherche davantage; aussi comme il a oublié, dit-il, son Bayle à Breslau, il prie d'Argens de lui envoyer ses *Pensées sur les Comètes*. Mais il lit en même temps Fleury, dont il s'accommode très-bien, selon son expression, il le lit longuement et volume par volume, et en paraît toujours satisfait.

Pour terminer ces extraits de la partie littéraire de cette correspondance de Frédéric et de d'Argens, je citerai encore deux lettres de celui-ci : l'une est relative à d'Alembert, mais aussi, par occasion, aux philosophes en général. Il le blâme de s'être fourré, dit-il, dans l'affaire des Jésuites et des Jansénistes. Il en résulte qu'il a eu les uns et les autres contre lui. « En vérité, poursuit-il, un homme sage cesse de l'être quand il va se mêler

de toutes ces querelles de moines et de prêtres. Il faut être aussi étourdi que le sont les Français pour entrer dans de pareilles disputes. Qu'a de commun la philosophie avec la bulle *Unigenitus* ? Et qu'importe à un disciple de Bayle ou de Gassendi l'état des Jansénistes et des Molinistes! Que dirait-on d'un homme sage ou qui voudrait passer pour l'être, qui s'occuperait du rang que doivent avoir des fous dans l'hôpital qu'ils habitent? Jansénistes, Jésuites, Calvinistes, Luthériens, Anabaptistes, Quakers, tous ces gens-là ne sont-ce pas des fous pour un philosophe? »

Dans l'autre lettre, il dit, au sujet des dissertations qu'il a jointes à sa traduction d'*Ocellus Lucanus*, « qu'il croit avoir prouvé que la morale des véritables philosophes Epicuriens est infiniment meilleure que celle des théologiens, et que toutes les prétendues raisons philosophiques par lesquelles on explique la nature de Dieu et celle de l'âme sont des ballons enflés de vent; mais qu'il admet les vérités de la religion, parce qu'elles sont révélées, et qu'en détruisant les raisonnements des philosophes, il s'est gardé de toucher aux frêles ressources de la révélation; qu'il s'en est même servi avantageusement. Il est vrai que c'était un peu pour ne pas faire crier les fanatiques et les imbéciles. »

J'ai cité, en dernier lieu, ce fragment, afin qu'on y remarquât plus particulièrement cet esprit de doute et d'indifférence, qui se détachant de la philosophie, n'en tient pas plus à la religion, et ne recourt de l'une à l'autre en apparence, que pour se jouer de toutes deux. D'Argens, dont il est tout le génie, le porte dans son commerce de lettres comme dans ses autres écrits, et le confesse dans l'intimité comme quand il s'adresse au public. C'est donc bien là sa doctrine, si doctrine il y a dans ce refus de rien croire.

Le principal commerce épistolaire de d'Argens est avec Frédéric; mais il en a de plus deux autres, le premier avec Voltaire et le second avec d'Alembert, qui, quoiqu'à un moindre degré, méritent cependant aussi quelque attention.

Dès 1736, à propos des *Lettres juives*, qui venaient de paraître, Voltaire lui écrivait : « Descartes commença, comme vous, par faire quelques campagnes; il est vrai qu'il quitta la France par un autre motif; mais enfin quand il fut en Hollande, il en usa comme vous; il écrivit, il philosopha et fit l'amour. » — Une autre fois il lui disait encore en parlant de la même publication : « Je pense comme vous sur presque tous les points. Je vous trouve l'esprit de Bayle et le style de Montaigne. » — Et ailleurs : « Il est charmé des *Lettres juives*, parce qu'elles respirent l'humanité et la liberté; il aime passionnément les *Lettres* et l'auteur, et il est fâché de l'avoir vu si peu. Puis comme il s'intéresse à tout ce qui le touche, il présente ses respects à la Le Couvreur d'Utrecht, et termine en disant : « Vous faites tous deux une charmante synagogue; car synagogue signifie assemblage. »

Un peu plus tard (1737) et dès lors sur le ton de la familiarité, il lui écrit : « Allons, mon cher Isaac, vous êtes selon mon cœur. . . . . Je viens de lire le numéro où il est parlé de Jacques Clément et des précepteurs de Ravaillac; j'en suis enchanté. Vous êtes plus hardi que Henri IV; il craignait les jésuites. »

Voltaire croit avoir trouvé en lui un allié de plus dans la guerre qu'il soutient, et sans trop y regarder, il l'excite, l'encourage, le caresse et le flatte même; c'est, comme il s'exprime dans une lettre à Frédéric : « Un impie très-utile à la bonne cause, malgré tout son bavardage [1]. »

1. Lettre à Frédéric, en apprenant la mort du marquis.

Mais il lui marque aussi son intérêt par quelques utiles conseils : « Vous faites fort bien, lui écrit-il, tandis que vous êtes jeune encore, d'enrichir votre mémoire par la connaissance des langues, et puisque vous faites aux lettres l'honneur de les cultiver, il est bon que vous vous donniez un fonds d'érudition qui vous donne plus de poids. » — Et plus tard : « Votre séjour dans les pays étrangers vous aura servi à vous orner l'esprit; vous auriez peut-être été en France un officier débauché; vous serez un savant, et il ne tiendra qu'à vous d'être un savant respecté. »

On remarquera que de cette correspondance entre Voltaire et d'Argens, je ne cite que les lettres du premier, quand il s'agit cependant de faire surtout connaître le second. Mais c'est que d'abord les lettres de celui-ci nous manquent, et qu'ensuite nous leur trouvons un très-suffisant supplément dans celles de Voltaire.

Continuons donc à les consulter; nous ne nous en formerons qu'une idée plus complète de certaines particularités de la vie de notre auteur, auxquelles elles ont rapport.

Postérieurement aux dates que je viens de citer, Voltaire se plaint à d'Argens d'être un peu négligé par lui, et lui demande pourquoi il veut se retirer en Suisse (1739). « Quoi! dit-il, il y a un roi de Prusse au monde! quoi! le plus aimable des hommes est sur le trône! les Algaroti, les Wolf, les Maupertuis, tous les arts y courent en foule, et vous iriez en Suisse! non, non, croyez-moi, établissez-vous à Berlin. L'esprit, la raison, la vertu y vont renaître. C'est la patrie de quiconque pense.

« Savez-vous bien que tout le monde s'empresse d'aller vivre sous le Marc-Aurèle du Nord. Je connais un très-grand seigneur de l'empire qui veut quitter *Sa Majesté*

pour l'*humanité* du roi de Prusse. Hélas! je ne pourrai vous y suivre ; un devoir sacré m'entraîne ailleurs ; je ne puis quitter madame Duchatelet à qui j'ai voué ma vie, pour aucun prix, pas même pour celui-là. Mais je serai content, si vous vous faites une vie douce dans le seul pays où je voudrais habiter, si je n'étais auprés d'elle. Adieu mon aimable et charmant ami. »

Les années s'écoulent, leur liaison se continue et même se resserre, et comme ils sont un moment (en 1751) réunis auprès du roi, ce ne sont plus de longues lettres, mais de simples billets qu'ils échangent; ce qui n'écarte pas, et provoque plutôt entre eux le ton de la familiére amitié, lequel n'est même pas toujours du meilleur goût, comme par exemple quand Voltaire salue « son très-cher et très-révérend pére en diable, en se recommandant à ses priéres. » Et puis d'Argens devient bientôt le confident auquel il fait part de sa mésintelligence avec Maupertuis, et de ses anxiétés à la cour de Frédéric, lorsque la rupture et l'éclat approchent. Je n'ai point à m'arrêter ici sur cette querelle trop connue et dans laquelle le marquis n'intervint que pour la prévenir ou l'apaiser, s'il eût été possible. Mais si excellentes que fussent ses intentions, il n'était pas homme à dominer, pour les réconcilier, ces deux natures si difficiles à contenir et si promptes au ressentiment. Il n'avait ni l'autorité ni l'art nécessaires pour les modérer et les ramener, il ne pouvait dans sa facile et confiante bienveillance que ne pas se les aliéner. Voltaire lui garda donc son affection. On en trouve des preuves dans plusieurs lettres de cette époque, celle-ci entre autres, où il lui dit : « Cher frère, vous êtes le premier capitaine d'infanterie qui ait ainsi parlé de philosophie. Votre extrait de Gassendi est digne de Bayle. Je ne savais pas que Gassendi eût été le précurseur de Locke dans le doute modeste et éclairé, si la

matière peut penser [1]; Belzébuth vous ait en sa sainte garde; » et celle-ci encore où il dit : « Frère, mes entrailles fraternelles s'émeuvent et me forcent à vous saluer en Belzébuth. Un brave Iroquois, jésuite, prêcha si vivement contre vous, que sept personnes, chargées du sacrifice, apportèrent chacun un Bayle et le brûlèrent en place publique avec les *Lettres juives.* » Après quoi il lui annonce qu'il a été assez près d'aller voir Satan, leur père commun.

Je ne sais jusqu'à quel point toutes ces façons de dire de Voltaire, qui se traduisaient parfois de sa part en façons d'agir, plaisaient au marquis, mais je remarque que, dans une de ses lettres à Frédéric, d'Argens se plaint avec quelque humeur de la manière dont Voltaire en use avec lui, et de l'espèce de licence qu'il se donne de l'associer, par certains emprunts qu'il lui fait, à des entreprises quelque peu païennes. Et d'autre part, quand Voltaire lui reproche de ne répondre que par le nom de Monsieur à celui de Frère Isaac, n'est-ce pas un indice que toutes ces appellations, avec variations plus ou moins orthodoxes, ne sont pas toujours de son goût?

Voici, au surplus, un extrait de la lettre dans laquelle il témoigne son mécontentement du tour que lui a fait Voltaire : « Votre Majesté a-t-elle vu la nouvelle édition du dictionnaire philosophique de Voltaire? Il m'a mis dans la préface comme auteur de l'article *Genèse*. Il a été chercher dans mon *Timée* ce que j'ai dit sur Moïse et sur le Pentateuque; il a ajouté à cela sept ou huit bonnes impiétés. Ce qui l'a engagé à me faire ce tour, c'est que son livre a été mis par l'assemblée du clergé sous son anathème éternel, et pour diminuer la flétrissure de cette

1. Ce qui est très-exact, comme je crois l'avoir établi dans mon *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVII[e] *siècle.*

condamnation, il a mis dans cette nouvelle édition le nom de plusieurs personnes, qu'il dit lui avoir envoyé les principaux articles de son dictionnaire. Cet homme mourra comme il a vécu. . . . .
Je ne puis nier que le fond de son article *Genèse* ne soit de moi, puisqu'il est extrait de mes notes sur *Timée*; mais je ne lui ai rien envoyé; j'ai encore moins écrit quatre ou cinq impiétés très-plaisantes, mais très-capables de faire crier les dévots. »

Quoi qu'il en soit, en passant de sa correspondance avec Voltaire à celle qu'il entretient un moment avec d'Alembert, on s'aperçoit sans peine qu'ici les personnages sont entre eux dans de tout autres relations. Il est vrai que ce n'est plus simplement comme homme de lettres, mais comme confident, et en quelque sorte comme chargé de pouvoirs du roi que le marquis s'adresse à d'Alembert.

On en peut juger dès le début :

« De la part du roi de Prusse, Potzdam, septembre 1752...

« Le roi recherchant, Monsieur, avec empressement les personnes qui ont des talents supérieurs, il était naturel qu'il désirât vous avoir à son service : il m'a fait l'honneur de me confier qu'il était charmé de vous donner la place de président de l'Académie, qui va bientôt être vacante par la mort de M. de Maupertuis, qui est dans un état déplorable. Je me suis chargé avec le plus grand plaisir de vous instruire des intentions de Sa Majesté, parce que personne n'est plus admirateur de votre mérite, que je le suis. Si l'offre que je vous fais peut vous plaire, voici, Monsieur, sur quoi vous pouvez compter : 12 000 livres de pension, un logement au château de Potzdam, la table de la cour et encore plus souvent celle du roi; ajoutez à cela l'agrément de disposer des pen-

sions de l'Académie en faveur de ceux que vous en jugerez les plus dignes.

« Quoique le roi n'eût d'abord confié qu'à moi ce que je vous écris, j'ai cru que, de son aveu, je devais en faire part à l'abbé de Prades, par le zèle que je lui ai connu pour ce qui vous regarde; il vous instruira amplement de ce que j'ai l'honneur de vous écrire très-succinctement.

« Au reste, Monsieur, je vous connais trop philosophe, pour craindre que si vous n'acceptiez pas l'offre que je vous fais, vous voulussiez la divulguer pour flatter une vanité, qui n'est que pour les âmes vulgaires, et non pour celles qui sont de la nature des Newton, des Locke et des d'Alembert.

« Consultez-vous, Monsieur, et surtout n'écoutez pas quelques contes, qui n'ont aucune réalité. Quand il en sera temps, je me chargerai de vous montrer évidemment que ce pays est le seul qui soit pour les gens qui, comme vous, savent penser. »

On connaît la réponse de d'Alembert à cette ouverture; j'en ai donné un extrait dans le *Mémoire* que je lui ai consacré. Il refusa en se déclarant satisfait du peu de fortune qu'il possédait; en faisant valoir le prix des amitiés dont il jouissait; en protestant de son attachement à son pays, quelque grief qu'il eût d'ailleurs contre le gouvernement, dont il avait plus à craindre qu'à espérer. Il s'effrayait enfin des difficultés qu'il trouverait dans les nouvelles fonctions qui lui étaient proposées. « Du reste, ajoutait-il, il ne pouvait être plus sensible qu'il ne l'était aux bontés dont le roi l'honorait. Il n'en avait pas besoin pour lui être tendrement et inviolablement attaché. Le respect et l'admiration que ses actes lui avaient inspirés, ne suffisaient pas à son cœur. . . . . Un monarque tel que lui était digne d'exciter des sentiments plus doux encore, et il osait dire

qu'il le disputait sur ce point à tous ceux qui avaient l'honneur de l'approcher. Il serait au désespoir que Sa Majesté désapprouvât ses motifs. Mais il se flattait que sa philosophie et sa franchise bien connue, loin de lui nuire auprès d'elle, l'affermiraient au contraire dans son estime. »

D'Argens insista cependant sur sa proposition dans une seconde lettre, toujours en s'attachant, de la part du roi, à répondre aux différentes raisons, sur lesquelles d'Alembert appuyait son refus. Il lui disait entre autres choses : « Si vous passiez à Londres ou à Vienne, vous pourriez craindre qu'on vous accusât d'avoir manqué à votre patrie ; mais vous venez chez le premier et le plus intime allié de votre nation, chez un roi qui l'aime, et qui a déjà attiré près de lui plusieurs de vos amis et de vos compatriotes . . . .
. . . . Si je suis assez malheureux, Monsieur, pour que mes raisons ne vous persuadent pas, j'aurai du moins l'avantage de vous avoir montré que personne ne vous est plus attaché que moi, et que, plein d'admiration pour vos lumières et pour votre caractère, je n'ai rien oublié pour procurer à Berlin un homme qui en eût illustré l'Académie. »

Mais d'Alembert ne se laissa pas davantage persuader, et après avoir attendu quelque temps, il répliqua à son tour : « . . . .
J'ai fait de nouvelles réflexions, mais soit raison, soit fatalité, elles n'ont pas vaincu la résolution où je suis de ne pas plus renoncer à ma patrie que ma patrie ne renonce à moi. . . . .
Ainsi, Monsieur, je supplie Sa Majesté de ne plus penser à moi, pour une place que je crois au-dessus de mes forces corporelles, spirituelles et morales. Mais vous ne pouvez lui peindre que faiblement mon respect, mon

attachement et ma vive reconnaissance. Si le malheur m'exilait de la France, je serais trop heureux d'aller à Berlin, pour lui seul, sans aucun motif d'intérêt, pour le voir, l'entendre, l'admirer et dire ensuite à la Prusse : *Viderunt ocudi mei salutare tuum,* mes yeux ont vu votre Sauveur. . . . . Au reste, quoiqu'on sache à Berlin la proposition que le roi m'a fait faire, on l'ignore encore à Paris, et certainement on ne la saura jamais par moi; mais permettez-moi de me féliciter au moins de ce qu'elle m'a procuré l'occasion d'être connu d'une personne que j'estime autant que vous, et de lier avec vous un commerce que je désire ardemment cultiver. »

Quelques années plus tard, en 1758, d'Argens écrivait encore à d'Alembert : «..... Le roi m'a chargé d'une autre commission dans laquelle il me serait bien glorieux de pouvoir réussir; c'est de vous engager à venir passer quelques mois à Berlin, puisque vous ne voulez pas y fixer votre demeure; vous pourriez faire ce voyage au commencement de la belle saison. Quoique Sa Majesté connaisse parfaitement votre désintéressement, elle sait qu'il convient à un grand roi de répandre des bienfaits sur des savants illustres; ainsi elle aura soin de pourvoir aux frais de votre voyage, dès que vous m'aurez instruit de votre intention, et je vous prie de me la faire connaître. »

D'Argens ajoutait : « Qu'est devenu Voltaire? On dit qu'il est retiré dans une maison de campagne, en Alsace, où il va écrire une histoire d'Allemagne. Elle sera nécessairement dans le goût du siècle de Louis XIV; car il aura encore moins de secours pour cet ouvrage, qu'il n'en a eu pour l'autre; il compilera et abrégera ce qu'ont dit les historiens; il dira du mal de ces mêmes historiens, qu'il aura pillés, et étranglera les matières; il hasardera quelques anecdotes, dont il ne sera instruit

qu'à demi ; il mêlera à cela quelques traits d'épigramme, et il appellera cet ouvrage histoire d'Allemagne.

« Pourquoi faut-il que l'auteur de la *Henriade* soit celui du *Temple du Goût ?* que celui d'*Alzire* et de *Zaïre*, soit celui des *Eléments de Newton ;* et celui de tant de charmantes petites pièces, celui de la sèche et décharnée histoire de Louis XIV ? Quel homme que Voltaire, s'il n'eût voulu être que poëte !

« Il a fait plusieurs tentatives pour revenir ici, mais le roi n'a pas voulu entendre parler de lui. »

Ces dernières réflexions ressemblent encore assez à une commission du roi, et il est vraisemblable que d'Argens tenait la plume pour lui dans ces remarques sur Voltaire, comme dans sa gracieuse invitation à d'Alembert. On reconnaîtra dans la réponse de d'Alembert l'esprit de réserve et de condescendance à la fois qu'il conserve habituellement dans ses rapports avec le roi. Ainsi pas un mot sur Voltaire lui-même, mais certaines concessions sur quelques hommes de lettres de sa nation : « Sa Majesté ne doit pas douter du désir extrême que j'aurais d'aller lui témoigner des sentiments si vrais et si justes, supérieurs encore à mon admiration pour elle ; heureux si par ces sentiments et par ma conduite, je pouvais contribuer à effacer, à affaiblir du moins les idées désavantageuses quelle a conçues avec justice de quelques hommes de lettres de ma nation. » Il regrettait d'ailleurs de ne pouvoir accepter au moins pour le moment la faveur que lui faisait offrir le roi ; ses engagements avec l'Encyclopédie l'en empêchaient.

Cette correspondance de d'Argens avec d'Alembert n'a sans doute rien d'intime ; elle est, comme on dirait aujourd'hui, tout à fait officielle, aussi n'y faut-il chercher aucune particularité sur la personne ou la vie du marquis, mais ce qu'on y trouve certainement, c'est une

nouvelle preuve de la confiance que le roi lui accordait, et de la manière dont il la justifiait, quand il avait à agir et à parler en son nom. On ne pouvait être avec d'Alembert un négociateur de plus de tact et de mesure, et s'il ne réussit pas mieux à lui faire accepter les offres, qu'il était chargé de lui transmettre, ce fut moins sa faute que celle du caractère, des habitudes, et de l'invariable détermination de celui avec lequel il avait à traiter.

Cependant ses soins ne furent pas tout à fait inutiles, et quoique ce ne fût pas immédiatement, d'Alembert se décida néanmoins à faire une visite au roi, et vint, en 1763, passer trois mois de l'été auprès de lui.

C'est ici que je crois devoir placer ces quelques pièces inédites que j'ai annoncées en commençant; ce sont des lettres de d'Alembert adressées, pendant son séjour auprès du roi, à mademoiselle de l'Espinasse; quoi qu'elles ne rentrent qu'indirectement dans mon sujet, on ne me saura peut-être pas mauvais gré de les y avoir rattachées; elles n'en diminueront certainement pas l'intérêt.

Je dois cependant avertir que, dans le manuscrit[1] que j'ai eu entre les mains, on a retranché de ces lettres tout ce qui pouvait avoir du rapport aux sentiments réciproques des deux correspondants; on n'y a laissé que ce qui touchait aux relations de d'Alembert avec Frédéric. Cette lacune est regrettable, sans doute, mais elle n'est pas sans dédommagement, et il reste encore dans ces fragments assez de détails sur la société habituelle du roi, sa cour et la manière d'y vivre, pour qu'on se plaise à les recueillir; notre auteur y est d'ailleurs aussi mêlé pour sa part. Je n'ai donc pas trop de scrupule à me permettre une digression qui n'est qu'à demi hors de propos.

1. C'est, je me hâte de le dire, à M. Ravenel, qui n'est jamais en défaut pour des services de ce genre, que je dois l'indication et l'obligeante communication de ces lettres.

Après avoir d'abord parlé du premier accueil que lui a fait le roi, avec tant de bienveillance et de bonne grâce, il ajoute : « Ce n'est pas tout, hier au soir, entre sept et huit heures, il m'envoya chercher; il était seul dans son cabinet; je ne vous ai pas encore vu en particulier, me dit-il, et ce n'est pas là nous voir; asseyez-vous auprès de vous, et causons. »

Les voilà donc dans ce cabinet, bien connu de ceux qui l'ont visité, assez étroit, éclairé par une haute fenêtre, meublé de fauteuils recouverts d'un satin feuille-morte, tout usé, avec un petit canapé à housse de toile blanche, sur lequel s'asseyait le roi. Devant le canapé était une table couverte d'un velours fané; près de la table un fauteuil de cuir, quelques livres reliés en maroquin rouge, sur une planche, et un buste de Cicéron au-dessus de la porte; tout cela paraissait plus nu encore que simple, et quelque peu négligé et sec; il n'y avait pas de quoi faire pâlir le modeste entresol du Louvre qu'habitait le secrétaire perpétuel de l'Académie française.

La conversation s'engage et dure quatre heures, et quand elle est terminée, d'Alembert trouve « qu'elle ne l'a point ennuyé à beaucoup près, tant le roi y a mis d'esprit, de bonté, de simplicité et de vérité. » Il lui a d'abord parlé des propositions de la Russie, et sur cela lui a tenu les discours les plus obligeants; il a été ensuite question de belles-lettres, de philosophie et de politique; il s'est exprimé avec impartialité et modération sur le compte de ses ennemis, et a fait l'éloge de plusieurs de nos généraux; il est entré dans plus d'un détail sur les soins qu'il prend de son peuple; ainsi, par exemple, depuis la paix, c'est-à-dire depuis trois mois, il a rebâti 4600 maisons dans les villes; il a procuré de nombreuses économies à l'Etat, en retranchant même sur ses dépenses personnelles et sur son domestique.

Le lendemain, d'Alembert a encore avec le roi une conversation de trois heures, à la suite de laquelle celui-ci lui dit qu'il ne voulait pas le faire coucher aussi tard que la veille, ni déranger sa vie en rien.

Cependant si de sa personne le roi est assez mal logé, il n'en est pas de même de ses hôtes, et celui qu'il vient de recevoir écrit du palais de Sans-Souci : « Le roi est ici avec mylord Maréchal, le marquis d'Argens et moi. Le château que nous habitons est très-beau et de très-bon goût. Je vous écris de la plus belle chambre du monde, entouré de beaux meubles et de beaux tableaux, ayant la plus belle vue de mes fenêtres; malheureusement mes amis ne sont pas au bout de cette vue. » C'est là un premier soupir qui lui échappe au sein de la faveur, et nous ne tarderons pas à lui en surprendre d'autres, qui témoigneront également de ses regrets de la patrie absente. Cependant le roi le comble de bontés, et va jusqu'à s'occuper de ses arrangements de voyage : « Il m'a dit là-dessus, écrit d'Alembert, tout ce que je pouvais desirer, en entrant avec moi dans le détail de mes affaires et de ma fortune, avec toute la bonté possible. »

Vout-on maintenant savoir la vie que l'on mène auprès du roi : « Elle est fort simple, dit d'Alembert, nous nous levons quand nous voulons; le matin nous écrivons, lisons ou nous promenons; à midi et demi, le roi dîne avec son neveu, un ou deux généraux, mylord Maréchal, le marquis d'Argens et moi. Nous sommes à table environ deux heures, dont il en cause plus d'une sans manger; il se retire ensuite et se promène quelquefois l'après-midi avec celui de nous qu'il rencontre, ou se promène tout seul. On soupe à neuf heures et on va se coucher à onze ou minuit au plus tard, selon que la conversation se prolonge. »

On connaît déjà les principaux personnages qui se grou-

pent avec d'Alembert autour du roi, mais il en est deux plus particulièrement qui attirent dans ces lettres notre attention, « c'est mylord Maréchal, d'excellente compagnie, vrai philosophe, voyant toutes les choses du monde, comme elles sont, et faisant d'excellentes histoires, avec un air de bonhomie, qui les rend encore meilleures ; c'est le marquis d'Argens bien bon homme, parlant assez bien, assez instruit, et valant beaucoup mieux dans sa conversation que dans ses livres. »

Dans cette réunion on parle de tout, mais surtout de la France et des nouvelles qui en viennent. Mademoiselle de l'Espinasse avait annoncé à d'Alembert, mais sans détails, l'arrêt du Parlement de Paris contre l'inoculation ; il insiste pour en avoir et ensuite il lui écrit : « Mylord Maréchal dit que le Parlement défendra bientôt de se faire faire la barbe, parce que cela est *contre la nature*, et même aussi contre la religion, comme on le peut prouver par l'Écriture. Le roi en a parlé hier à plusieurs reprises, en disant que cela n'était pas possible. Il a vingt fois levé les épaules, en observant combien il est rare et difficile que ce qu'on appelle un *corps* ait le sens commun ; il nous a dit, à cette occasion, qu'il n'avait jamais rassemblé de conseil de guerre qu'une fois en sa vie et qu'il avait juré que ce serait la dernière, après avoir entendu déraisonner en *corps* des gens qui raisonnaient assez bien en particulier. »

On parle aussi des personnes, de Madame du Deffand, par exemple, et du président Hénaut dont le roi dit à d'Alembert, « qu'il fait beaucoup de cas de son livre, mais qu'il voudrait seulement qu'il ne l'augmentât pas davantage, et que d'un abrégé il ne finît pas par faire une histoire ; aussi préfère-t-il la première édition aux suivantes. »

On parle également de Rousseau, qui doit aller trouver

mylord Maréchal en Ecosse, et à ce propos d'Alembert écrit : « Ce Jean-Jacques est un drôle de corps ; il a dit à mylord qu'il irait d'autant plus volontiers en Ecosse, qu'il n'entendait pas la langue du pays ; il est très-vrai que le roi avait donné des ordres à mylord Maréchal non-seulement de lui donner asile, mais de lui fournir tout ce qui lui était nécessaire ; il l'a refusé et à l'occasion des remontrances que Madame de de Boufflers lui a faites à ce sujet, et qui étaient très-raisonnables, il s'est brouillé avec elle ; il a écrit au roi de remettre dans le fourreau son épée, qui l'éblouissait, ce sont ses propres termes, et en même temps il a écrit à mylord que s'il n'acceptait pas les offres du roi, c'était à cause de la guerre qu'il faisait et qui lui causait déjà assez de dépenses, et qu'on verrait à la paix, si c'était par fierté, qu'il refusait ses offres..... Tout cela n'était pas très-raisonnable, mais voilà Jean-Jacques, et mylord Maréchal, tout en l'aimant beaucoup le plaint et le juge tel qu'il est.

« Le roi, ce me semble, parle très-bien sur les ouvrages de Rousseau, il y trouve de la chaleur et de la force, mais peu de logique et de vérité : il prétend qu'il ne lit que pour s'instruire et que les ouvrages de Rousseau ne lui apprennent rien ou peu de chose ; enfin il n'en est pas aussi enthousiasmé que vous, en rendant cependant justice à ses talents. »

Il y a aussi un mot, et même assez sévère sur Voltaire : « Ah! mon Dieu, écrit-il, ce huitième volume de Voltaire [1] est à faire vomir par la bassesse et la platitude des éloges. Il vaut bien la peine d'avoir cent mille livres de rente et de vivre dans un pays libre, pour écrire ainsi l'histoire, et à qui croit-il en imposer? Cela fait pitié ; il est bien digne après cela d'avoir fait une plate parodie

1. Il s'agit probablement de la 2e partie de l'histoire de Russie, qui parut en 1763.

même de ceux qui comme moi ne le sont guère malheureusement. »

Néanmoins; malgré toute son admiration et tous ses sentiments d'attachement pour lui, il ne peut s'empêcher de laisser voir un certain ennui qui le gagne : « Le roi, dit-il, est presque la seule personne de son royaume avec qui on puisse converser, du moins de ce genre de conversation qu'on ne connaît guère qu'en France, et qui est devenu nécessaire, quand on le connaît une fois; sans mylord Maréchal, je vivrais ici presque seul, avec mes papiers et mes livres; malheureusement il nous quitte le 20 de ce mois pour se retirer en Écosse. » — « Je mène ici, écrit-il encore une autre fois, une vie de chanoine; mais la société, si on en excepte celle du roi, qu'on ne peut avoir qu'à certaines heures, serait à la longue fort insipide et comme nulle; j'y supplée par la promenade et la lecture. »

Grâce à cette disposition d'âme, quel que soit le désir du roi de le retenir et de le fixer près de lui, et la manière dont il le lui témoigne, d'Alembert en est touché, mais non ébranlé dans sa détermination : « Vous aurez peut-être vu dans les *Gazettes*, dit-il, que le roi m'a fait président de son Académie; il n'en est rien; je ne puis pas dire qu'il m'ait fait offrir cette place, mais je ne saurais douter qu'il ne désire beaucoup qu'elle me convienne, et je ne lui en ai que plus d'obligation de la discrétion qu'il a de ne m'en point parler. Je serai philosophe et ami jusqu'au bout, et certainement je serai de retour à Paris dans les premiers jours de septembre. »

Mais le roi n'est pas toujours aussi réservé, il devient parfois plus pressant et d'Alembert a à se défendre contre plus d'une insistance : « Il y a quelques jours, dit-il dans une nouvelle lettre, que le roi après s'être promené avec moi dans sa galerie et avoir vu ses tableaux, me fit

entrer dans sa bibliothèque, et après m'avoir parlé de mes *Eléments de philosophie*, dont il est très-content et qu'il voudrait que j'étendisse un peu, il me demanda si je n'aurai pas pitié de ces *pauvres orphelins*. C'est ainsi qu'il appelait son Académie; il ajouta à cette occasion les choses les plus obligeantes, auxquelles je répondis de mon mieux, mais en lui faisant connaître cependant la résolution où j'étais de ne point renoncer à ma patrie, ni à mes amis. Je dois à ce prince la justice de dire qu'il sentit toutes mes raisons, malgré le désir qu'il aurait eu de les vaincre. Il a fini la conversation par désirer au moins que je visse son Académie et les savants qui la composent; je lui ai répondu que c'était bien mon dessein. »

D'Alembert fit en effet ses visites; il réussit auprès des divers académiciens; « le grand Euler le régala d'un très-beau mémoire sur la géométrie. Le soir le roi qu'il trouva se promenant seul, lui demanda si le cœur lui en disait, il répondit qu'assurément le cœur lui en disait beaucoup, s'il ne lui disait pas avec une force plus invincible encore pour les amis qu'il avait laissés en France. » « Je suis bien aise, lui répliqua le roi, de l'intérêt avec lequel vous me parlez de tout cela (des travaux et des besoins de l'Académie); j'espère que cela ira plus loin; ce qu'il accompagna d'un geste de bonté et d'amitié : « mais comme mon premier devoir, poursuit d'Alembert, est de ne pas tromper ce prince, je n'ai pas la sottise, et je pourrais dire le mauvais procédé de lui laisser sur cela aucune espérance, et je retournerai à Paris à la fin d'août et j'y serai vers le 8 septembre; j'irai en Italie avec Watelet, et je viendrai ensuite me renfermer dans ma coquille, content d'avoir vu le héros de ce siècle et d'avoir reçu de sa part quelques marques d'estime et de bonté; j'en reçois si peu d'ailleurs.

« Vous seriez bien étonné de l'entendre parler de nos auteurs et de nos pièces de théâtre, comme s'il avait passé toute sa vie à les lire. Je ne puis lui citer aucun endroit remarquable, surtout de nos poëtes, qu'il ne connaisse aussi bien que moi, qui n'ai guère eu autre chose à faire, et ce qu'il y a de mieux, c'est qu'il en juge très-bien et qu'il a le goût très-sûr et très-juste. »

Le roi le mène dans ses différentes résidences, mais il ne se loue pas toujours de toutes également. A Charlottembourg, par exemple, que les Russes ont pillé dans la dernière guerre, il n'a dans sa chambre que trois chaises et un lit sans rideaux, et il est dévoré des cousins. « De plus les dîners y sont un peu froids, dit-il, parce que le roi y admet beaucoup de ministres, de conseillers et de généraux ; les soupers sont plus gais, ou du moins d'une conversation plus animée, et le roi ne paraît pas s'y ennuyer. Il est vrai pourtant que sans mylord Maréchal et moi (car le marquis d'Argens est resté à Potzdam), on y garderait le silence comme au réfectoire de la Trappe; car tous ces autres messieurs ne disent mot, et se contentent de rire de quelques contes que nous faisons. »

« Mais mylord Maréchal va partir; il me laissera absolument seul. Car sans le roi, que je ne puis voir que des moments, et le marquis d'Argens, qui est souvent malade, je n'aurais personne avec qui converser. Je sais à n'en pouvoir douter que ma conversation ne déplaît pas au roi ; il a même eu la bonté de dire que je fais du bien à son âme (c'est l'expression dont il s'est servi), et qu'il se trouvera fort dépourvu, quand il ne m'aura plus. Mais notre destinée réciproque ne permet pas que nous passions nos jours ensemble ; la sienne est d'être roi, et la mienne est d'être libre. »

Quelques jours après il écrit encore : « Mylord Maréchal

est parti. Le roi perd en lui un bien galant homme, bien vraiment philosophe et de très-bonne compagnie, surtout dans un pays où la compagnie n'est ni bonne ni mauvaise; car il n'y en a pas. »

De plus en plus ses regrets percent, et la pensée du retour s'accuse et se trahit davantage. Il a même pour la marquer, des expressions d'un ton qui passe la familiarité. Sur quelques observations que lui avait sans doute faites mademoiselle de l'Espinasse, à propos des dîners et des soupers du roi, il répond, mais je demande pardon pour lui du mot : « Ne vous flattez pas que j'en sois moins polisson à mon retour, ni de meilleure contenance à table. Il est vrai que je ne polissonne pas ici, mais par cette raison même j'aurai besoin de me dédommager. »

Enfin il n'y peut tenir, il faut qu'il parte, tant cette espèce d'isolement lui pèse et tant aussi la société qu'il a laissée à Paris lui est nécessaire. « Sans les bontés du roi, écrit-il vers la fin de juillet, auxquelles il est juste que je réponde, je ne resterais pas un quart d'heure ici. Ce prince, si grand et si aimable à tous égards, a un grand malheur, au milieu de sa gloire, c'est d'être trop au-dessus de tout le reste de la nation, et de n'avoir personne ni pour le seconder dans des travaux infatigables, ni pour le délasser de ces travaux par la conservation. Aussi est-il trop équitable pour ne pas sentir toutes les raisons, que j'ai de ne pas renoncer à ma patrie et à mes amis, et s'il me regrette comme il a la bonté de me le dire, ce sera sans se plaindre de moi. Il est vrai que sans être à lui, on ne saurait lui être plus attaché que je ne le suis, surtout depuis que je suis à portée de voir le fond de ses sentiments pour ma nation. Sa conversation est charmante, gaie, douce et instructive ; vous seriez charmée, vous que les détails de guerre ennuyent et doi-

vent ennuyer, de la clarté, de la précision et de la simplicité, avec laquelle il en parle; on voit bien qu'il est au-dessus de son sujet. »

Il se plaint aussi de deux choses, qu'il met cependant, dit-il, aux pieds non du crucifix, mais du roi, c'est qu'auprès de ce prince on se couche trop tard et qu'on fait sans cesse ses paquets, sans compter le redoublement d'assiduité, auquel on est parfois tenu, et l'usage d'une nourriture où tout est épicé et farci, tellement qu'il n'a encore mangé qu'une fois du boulli franc et sans ragoût. Il n'est pas content de sa santé; cependant écrit-il un jour: « Je me porte mieux, parce que le roi m'a donné hier une grande satisfaction; c'est d'accorder, sur les représentations que je lui ai faites, une augmentation de pension au professeur Euler, le plus grand sujet de son Académie, et qui se trouvant chargé de famille et malaisé, voulait s'en aller à Pétersbourg. J'espère faire encore quelques bonnes œuvres, laisser ici, j'ose le dire, quelques regrets de mon départ, et emporter, j'ose le dire encore, l'estime et l'amitié du roi. »

C'est bien là d'Alembert, toujours si heureux d'un service rendu, d'un bienfait accordé, et se consolant sans peine de tous les petits ennuis de la vie par des actes de bonté, d'obligeance et de justice. Nous le reconnaissons en cette circonstance, tel que nous l'avons vu en maintes autres.

Mais le moment du départ est enfin arrivé; il a demandé son congé au roi, par une lettre, selon l'étiquette. Le roi lui a fait de sa main une réponse charmante et qui mériterait d'être mise à côté de celle de la czarine. Le roi pourvoit aux frais de son retour, indépendamment des cent louis qu'il lui a déjà fait donner.

Il a quitté Berlin et il écrit de Francfort le 3 septembre: « Le roi me fit appeler le 25 au soir, et me dit qu'il vou-

lait encore causer un moment avec moi; qu'il me regrettait infiniment, qu'il espérait pourtant me revoir et qu'il me priait de vouloir bien recevoir cette marque de son estime (c'était une boîte d'or garnie de son portrait); qu'il en avait infiniment pour moi et encore plus pour mon caractère que pour mes talents; que j'emportais les regrets de tout le monde, etc., etc. Les larmes me vinrent aux yeux, je n'eus que la force de dire au roi à quel point j'étais pénétré de ses bontés. Je me baissai, selon l'usage, pour baiser le bas de son habit; il me releva, me serra entre ses bras et m'embrassa. Il me parla de mon voyage en Italie, et m'offrit de nouveau tout l'argent dont j'aurais besoin pour le faire. . . . . . Et puis il me parla de la France, avec laquelle je puis assurer qu'il serait charmé d'être bien, et de ses propres affaires qu'il gouverne avec tant de gloire et de modestie. Il venait de donner le matin dix millions, pour empêcher plusieurs négociants de Berlin de faire banqueroute. . . . . Après la conversation je soupai avec le roi et quelques personnes. Le souper fut assez triste. En se levant de table, le roi me témoigna encore, en présence de ses généraux, son estime et ses regrets; tous ses généraux en firent autant et m'embrassèrent plusieurs fois. J'ai encore le cœur serré en vous écrivant, quelque plaisir que j'aie de revoir mes amis et de savoir qu'il partageront ma satisfaction de les revoir, après un si heureux et si agréable voyage. »

Ainsi se termine cette correspondance, sur laquelle je n'ai point de réflexions à faire, si ce n'est pour remarquer en quels rapports différents, grâce il est vrai à la diversité de leurs caractères, furent avec Frédéric, Voltaire et d'Alembert; si ce n'est aussi pour regretter d'une part que ces lettres ne soient pas plus complètes, et de l'autre, que celles de mademoiselles de l'Espinasse, qui y répon-

daient, nous manquent tout à fait. D'Alembert les avait-il conservées? les avait-il léguées à quelqu'un de ses amis? que sont-elles devenues? je l'ignore; mais nul doute qu'elles n'eussent présenté plus d'un genre d'intérêt, ne fût-ce que celui de la comparaison que l'on aurait pu faire de sa double manière d'écrire et d'exprimer ses sentiments à d'Alembert et à Guibert.

Je n'ai plus, avant de quitter ces lettres, qu'à citer une dernière pièce qui en confirme certains détails, c'est une épître dédicatoire [1] de d'Argens à d'Alembert, dans laquelle, en termes généraux, il est fait plus d'une allusion à leurs relations durant ce voyage en Prusse et à leurs sentiments communs au sujet de la situation des gens de lettres, même à la cour d'un roi qui les aime et les recherche.

« Monsieur, la postérité ne juge pas des écrivains seulement par leurs ouvrages, mais aussi par la conduite qu'ils ont tenue et par les personnes dont ils ont été estimés. Permettez que je me glorifie d'être du nombre de vos amis.

« Votre génie a illustré les sciences; votre vertu, votre désintéressement ont rendu ceux qui les cultivent respectables : vous avez montré qu'un véritable philosophe préfère la tranquilité aux richesses et aux emplois les plus distingués. Après avoir refusé les offres d'une grande souveraine, vous n'avez pas accepté celles d'un roi illustre par ses victoires; l'admiration que vous montrez pour ses éminentes qualités n'a pu vous engager à perdre cette liberté si nécessaire aux savants; la justesse de votre esprit vous a fait connaître que la cour ne doit pas être le séjour d'un philosophe. Votre exemple, Monsieur, sera un

1. Elle est placée en tête de sa traduction de *La défense du paganisme* contre les chrétiens, par l'empereur Julien.

exemple bien utile pour ceux qui sauront en profiter; mais je crains pour le malheur de la république des lettres, qu'il ne soit plus loué qu'imité. Les hommes ne commençent à sentir le prix de leur liberté, qu'après l'avoir perdue; ils connaissent alors la vérité de cette sentence d'Homère :

Le même jour qui met un homme dans les fers,
Lui ravit la moitié de sa vertu première.

« Jouissez donc, Monsieur, de cette liberté si précieuse que vous a conservée votre sagesse; continuez d'instruire les hommes par vos écrits et votre conduite; vivez tranquillement chéri de vos amis, admiré du public, respecté de tous. Dites souvent aux philosophes que l'ambition paraît séduire, ce que Horace disait à un homme de lettres de son temps :

Dulcis inexpertis cultura potentis amici;
Expertus metuit.

« Je vous devais, Monsieur, l'hommage de l'ouvrage que je vous offre; vous daignâtes lui donner votre approbation lorsqu'il était en manuscrit; votre suffrage m'a été un garant certain de celui du public.. . . . . .

. . . .

« J'ai l'honneur d'être avec la plus parfaite considération, Monsieur, etc.

« Poszdam, 1768. »

J'ai maintenant, je pense, assez insisté sur ces diverses correspondances et les enseignements qu'on peut en tirer, pour revenir plus particulièrement à d'Argens et à sa vie, et hâter ainsi le moment d'aborder enfin la partie véritablement philosophique de ma tâche.

On peut lire dans l'une des premières lettres du marquis à Frédéric, qu'il avait été chargé par lui, pendant

un de ses voyages à Paris, d'engager une troupe d'opéra pour le théâtre de Berlin. A cette troupe appartenait la famille Cochois, dont une fille avait d'abord, dès 1747, touché le cœur du marquis, très-facile du reste, comme on le sait, à ces sortes de liaisons, et toujours prêt, si on l'eût laissé faire, à les légitimer par le mariage. Il était déjà depuis longtemps dans ces dispositions à l'égard de mademoiselle Cochois, lorsque dans le cours de la guerre de sept ans, en l'absence de Frédéric, dont il craignait l'opposition, et sans rien lui en dire, il l'épousa. Il fallut pourtant qu'àprès la campagne et de retour à Potzdam, le roi en fût instruit, et ce n'était pas chose facile; mylord Maréchal s'en chargea. Dans une promenade, où il accompagnait le roi, il fit se trouver sur leur passage la nouvelle mariée, et la salua comme une personne que l'on respecte. Ce salut donna lieu à Frédéric de demander quelle était cette dame. Mylord Maréchal répondit simplement et avec une sorte de négligence que c'était la marquise d'Argens. Comment! reprit le roi d'un ton sévère; est-ce que le marquis est marié? Oui, Sire. — Eh quoi! sans m'en avoir parlé? — C'était pendant la guerre, et alors on n'eût osé importuner Votre Majesté d'une semblable bagatelle. — Et qui a-t-il épousé? — Mademoiselle Cochois. — Mademoiselle Cochois! c'est une extravagance que je ne souffrirai pas.

Il la souffrit cependant, mais non sans avoir tenu assez longtemps rigueur au marquis et même avoir cessé momentanément de le voir; et l'on comprend les raisons de son mécontentement. Ce n'était pas là un accroissement de dignité pour son chambellan; l'alliance n'était pas haute, et Babet, comme on l'appelait, quoiqu'elle eût l'esprit distingué, le cœur dévoué, le goût des arts et des talents agréables, n'était pas faite pour beaucoup relever à la cour ce mari, qui le devenait à près de 60 ans, non

sans avoir été auparavant autre chose; d'autant qu'elle avait déjà été plus d'une fois l'occasion de méchantes plaisanteries et de mauvais tours à son égard, y compris ceux dont s'était mêlé Frédéric en personne et dont il faut qu'on me pardonne de raconter au moins un; il servira à faire connaître par un trait de plus, avec les mœurs de cette cour, un des travers de ce grand esprit, le goût pour le grotesque, sans retenue ni respect. C'est une farce, j'en avertis, d'un genre fort équivoque, et à laquelle on aurait peine à croire, de la part de celui qui la joua, si elle n'était certifiée par des témoignages dignes de foi : voici de quoi il s'agit. Mademoiselle Cochois avait fait au marquis, d'une riche robe de théâtre, qui lui avait servi dans ses rôles de reine, une magnifique robe de chambre. Lorsqu'elle la lui apporta, le marquis enchanté voulut l'essayer à l'instant et la trouva tellement à son gré, qu'il lui prit la fantaisie de ne pas la quitter de la soirée. Comme néanmoins il devait monter chez le roi à sept heures, il fit annoncer qu'il était malade. Frédéric n'aimait pas qu'on manquât à ses soupers, surtout quand c'était par caprice, et il savait quel avait été l'enfantillage et le mensonge du marquis. Pour l'en punir il eut de son côté aussi son tour, sa maligne invention d'enfant, mais d'enfant fort irrévérent; il s'affubla en prêtre, fit mettre en noir ses familiers, et précédé de ce cortége, il descendit chez son chambellan. Une sonnette annonçait la procession. D'Argens fut averti par son domestique Lapierre, que c'était à lui qu'on en voulait. Pour ne pas être trouvé debout, et n'ayant pas le temps de se déshabiller, il se jeta dans son lit avec sa robe de chambre. A l'instant même la procession entra lentement, gravement et vint se ranger en cercle devant le soi-disant malade. Le roi, qui fermait la marche, se plaça au milieu du cercle et déclara au marquis, que l'Eglise toujours tendre mère et toujours

pleine de sollicitude pour ses enfants, lui envoyait les secours les plus propres à le fortifier dans l'état critique où il se trouvait ; il lui fit une courte exhortation pour l'engager à se résigner, et ensuite soulevant la couverture du lit, il répandit une bouteille d'huile sur la belle robe de chambre, tout en promettant à son frére mourant que cet emblême de la grâce lui donnerait infailliblement le don de la foi et le courage nécessaire pour passer dignement de ce monde dans l'autre. Apres quoi la procession se retira du même pas et aussi sérieusement qu'elle était venue.

Il serait difficile de dire laquelle des deux, dans sa mortification, le marquis regretta le plus, de sa belle robe de chambre à fleurs d'or perdue, ou de sa participation trop complaisante, dans d'autres circonstances, à des espiégleries royales du même genre. Car ce n'était ni la première ni la dernière que Frédéric se permettait.

C'était chez lui un penchant auquel il ne résistait guère et auquel même il cédait parfois avec une facilité assez malséante. Comment l'expliquer dans une nature aussi élevée, et le concilier avec les habitudes de dignité et de gravité auxquelles l'avaient dû former son rang et les soins de l'empire? La première raison qu'on en peut donner, c'est que, pour une part du moins, il le tenait de son pére, très-familier, comme on le sait, avec ces jeux bizarres d'une humeur grossière et prompte à tout se permettre. Frédéric n'avait pas reçu de lui l'exemple de cette politesse soutenue, de ce respect de soi-même et des autres dans ses relations avec ses familiers, qui conviennent si bien au caractère d'un roi. Cette tradition lui lui manquait. Mais il avait peut-être aussi personnellement quelque chose qui favorisait en lui cette inclination à la facétie de mauvais ton. Un esprit délicat a dit de

lui[1] : « Ce roi sans femmes ne sera jamais mon roi. » Sans femmes en effet autour de lui, sans soins à leur rendre, sans respects à leur porter, sans galanterie et sans recherche des moyens de leur plaire, ami d'ailleurs fort peu contenu du sarcasme et de l'ironie, où et de qui aurait-il appris ces ménagements, cette décence, ces tours de choix dans le badinage et cette attention à ne pas choquer, même en plaisantant, que peuvent bien inspirer la présence et la société des femmes, mais qui ne devaient guère se développer et régner à ces soupers d'esprits forts, présidés par un hôte royal qui les excitait plus qu'il ne les tempérait en leurs saillies plus que libres. Il eût été dificile que Frédéric pût ici s'égaler et se faire comparer à François Ier ou à Louis XIV. Il lui restait pour cela trop du soldat et du solitaire.

Quant à d'Argens, ainsi traité par le roi, et à l'exemple du roi par les courtisans eux-mêmes, sans défense, sans manége, et avec cette bonhomie dont il était si facile de se jouer, son mariage avec Babet ne dut pas précisément lui donner un grand relief et le préserver de ridicule. C'est ce que n'aimait pas le roi, rendu au sérieux de son rôle.

Cependant, peu à peu il revint, et il le devait peut-être, à un homme qui lui était depuis si longtemps et si sincérement attaché. D'ailleurs, comme je l'ai déjà indiqué, mademoiselle Cochois n'était pas sans mérite ; fort dévouée au marquis, pour lequel elle avait poussé la complaisance jusqu'à apprendre le latin et le grec et même un peu l'hébreu, afin de pouvoir lui être utile dans ses travaux ; douce, réfléchie, d'une humeur égale, elle avait l'art de réunir, sous l'apparence de la plus grande simplicité, toutes les attentions propres à plaire à son

1. M. Joubert.

mari et à se concilier l'estime générale. Plus d'une fois d'Argens parle de sa femme dans sa correspondance avec Frédéric, et c'est toujours dans les termes de la plus sincère affection et même de la reconnaissance. Ainsi en 1759 il lui écrit : « Si Votre Majesté n'avait pas eu la bonté de permettre que ma femme m'accompagnât à Breslau, livré aux soins de mes domestiques, je serais allé faire la révérence au Père Eternel, et je vous prie d'être bien persuadé que sans vouloir faire le courtisan, j'aime beaucoup mieux être avec vous à Sans-Souci, qu'avec lui dans son paradis. » — En 1762 : « Votre Majesté me fait trop de grâce de se souvenir de ma femme; je lui ai l'obligation, dans bien des occasions, de m'avoir rappelé à la raison, et elle a plus fait que toute ma philosophie, qui m'aurait souvent servi de peu, si les conseils de l'amitié ne lui avaient prêté une nouvelle force. » — Et en 1762 encore : « Je pense qu'il n'y a rien en général de si mauvais que les femmes; mais lorsqu'on est assez heureux pour en avoir une bonne, c'est un grand bien pour un simple particulier, quelque philosophe qu'il soit. Que serais-je devenu sans les secours que j'ai trouvés dans la mienne depuis trois ans ? »

La marquise d'Argens, quoique encore souvent appelée Babet par le roi, finit par être acceptée par lui avec assez de faveur. Il lui donna un logement à Sans-Souci, et à la mort du marquis, il s'occupa d'elle avec beaucoup d'intérêt et de sollicitude.

Frédéric au fond aimait d'Argens, mais à la plaisanterie et à la facétie près, qu'il ne lui épargnait pas et auxquelles il était loin de mettre toujours la mesure et le bon goût convenables. Le pauvre marquis était fort paresseux, fort en crainte du froid et des vents coulis, ses grands ennemis. C'est ce qui lui fit encore refuser un

jour de se rendre, comme de coutume, au souper du roi. Le roi le sut et en fut piqué, et la première fois qu'il le revit à table, il lui dit : « Marquis j'ai une proposition à vous faire. — Laquelle, Sire ? — C'est d'épouser madame de Buchwalde, grande gouvernante de madame la duchesse de Gotha. Elle est maladive comme vous, elle aime à rester au lit ; vous vous amuserez tous deux à faire des maladies. — Mais, Sire, j'ai une femme que j'aime et que j'honore. — Bon, bon, cela ne fait rien ; suivez toujours mon conseil. » — Le marquis se fâcha d'abord, le roi se tut ; mais d'Argens ayant bientôt repris son air riant, le roi renouvela sa proposition : « Eh bien ! oui, repris gaîment le marquis, j'épouserai cette dame, mais à une condition. — Laquelle? — C'est, dit-il, qu'aussitôt après mon mariage, nous irons, elle et moi, aussi loin que possible d'ici. » Ce fut le tour du roi d'être embarrassé, car il lui déplaisait qu'on parlât de le quitter, et c'était comme une de ses tyrannies de vouloir avoir et garder les gens auprès de lui, et il la fit sentir plus d'une fois et de plus d'une façon à d'Argens. Il ne lui répondit pas, se leva de table et médita une vengeance, qu'il ne tarda pas à lui infliger sous la forme d'une épître sur *la paresse*, du reste assez médiocre de ton et de talent, qu'il lui adressa, mais dont il commença par amuser ses convives, aux dépens de son cher chambellan.

Veut-on d'autres exemples de sa façon de badiner avec lui. Il connaissait son goût pour l'érudition théologique, pour la lecture des Pères, et il lui disait : « Ne me parlez pas de vos Pères, ce sont des corps sans âme. » Mais ce n'était pas assez de le lui dire, il fallait qu'il le lui montrât en action. Aussi, lorsqu'il lui donna un appartement dans le château de Sans-Souci, il l'y conduisit lui-même et lui en fit remarquer tous les agré-

ments. Il y avait fait disposer une bibliothèque où des *in-folio* bien reliés portaient pour titre en grands caractères : *OEuvres des Saints-Pères.* — « Tenez, dit le roi en entrant dans cette pièce, vous trouverez ici vos bons amis dans leur gloire. »—Mais qu'étaient ces volumes ? du papier blanc. Au premier qu'ouvrit le marquis, au lieu des homélies de saint Chrysostôme, qu'il croyait tenir, il ne trouva que des pages vides. C'était là tout le sel de la plaisanterie, et cette plaisanterie, Frédéric l'avait méditée et élaborée !

Un soir à souper, il dit au marquis : « Je vous ai acheté auprès d'ici une jolie maison avec un beau jardin; en voici le contrat, vous pouvez l'aller occuper quand vous voudrez. » Le marquis fut touché de ce présent et le lendemain, dès le matin, malgré sa paresse, il était sur les lieux. Il parcourut le jardin, examina les appartements, trouva tout charmant et de bon goût. Il entra dans le salon qui était beau et garni de peintures, mais de quelles peintures? toutes représentations de scènes de sa vie, assez peu tragiques si l'on veut, mais qui ne prêtaient pas non plus à un bien piquant comique ; c'était sa chute de cheval au siége de Philisbourg, sa posture aux genoux de sa belle comédienne, son attitude devant son père le déshéritant, ses aventures de Constantinople, et je ne sais quels autres souvenirs suspects d'une jeunesse assez peu régulière; c'était du pur grotesque. Le marquis était furieux ; il fit tout effacer. Mais le roi en rit beaucoup et le raconta à qui voulut l'entendre. Louis XIV avait d'autres amusements.

Et cependant malgré tout, le roi aimait le marquis, comme le marquis aimait le roi, et sous cette espèce de familiarité de trop peu de réserve de maître à serviteur, il y avait, comme on a pu le voir dans de plus graves circonstances, une sincère et sérieuse affection. J'en ci-

terai un trait qui est à l'honneur de l'un et de l'autre. Le roi voulut un jour, pour lui donner une nouvelle preuve de son attachement, augmenter la pension qu'il lui faisait ; mais d'Argens lui répondit : « Sire, j'ai assez ; Votre Majesté a beaucoup de pauvres officiers : c'est à eux qu'il faut donner. » — Le roi, charmé de cette réponse, l'en estima davantage.

Du reste, si le marquis était trop souvent l'objet de ces jeux de l'humeur bouffonne du roi, il faut avouer qu'il y prêtait un peu. Mélange singulier de superstition et d'incrédulité, il doutait de beaucoup de choses, mais il croyait en même temps à beaucoup d'autres, certainement bien moins dignes de foi. Ainsi une salière renversée, la rencontre imprévue d'une vieille femme, d'un troupeau de cochons, d'un homme vêtu de noir, étaient pour lui de fâcheux présages qui le remplissaient d'inquiétude et d'effroi ; il tremblait à l'apparence de la moindre indisposition. Rien n'était aussi aisé que de lui persuader qu'il était malade. Il suffisait de lui dire qu'on lui trouvait mauvais visage pour qu'aussitôt il gardât la chambre et même le lit. Quelques nuages, un léger brouillard, une petite pluie, un vent un peu froid survenaient-ils? c'était assez pour l'attrister, le chagriner, le faire rester chez lui des semaines entières et résister mêmes aux plus pressantes invitations du roi. Il lui était impossible de se tenir à une table où l'on était treize, et un soir, où il avait été si bien disposé et si heureusement inspiré, qu'il n'avait pas été possible de lui faire quitter son bureau avant minuit, comme il vint à se rappeler, au moment de se mettre à souper, que c'était le premier vendredi du mois, quels que fussent auparavant son enjouement et sa gaîté, soudain rembruni, il jeta au feu tout ce qu'il avait écrit dans la journée, le sacrifiant comme chose néfaste.

Le roi abusait un peu de cette facilité d'enfant à tout croire et à tout craindre. Je ne résiste pas à la tentation d'en donner encore quelques preuves.

Le marquis aimait la Prusse, qui lui avait été hospitalière ; mais il aimait encore mieux la France, et dans la France, sa chère Provence. Durant un de ces soupers qui, avant la guerre de sept ans, se prolongeaient souvent bien avant dans la nuit, Frédéric demandait à ses convives comment chacun d'eux voudrait gouverner, s'il était était roi ? Il y eut une vive émulation entre tous pour étaler leurs maximes politiques ; c'était à qui exposerait son plan le premier et établirait le mieux son système. Le marquis écoutait, souriait et se taisait. Le roi s'aperçut de son silence et le pria de dire aussi ce qu'il ferait, s'il était à sa place : « Moi, Sire, répliqua-t-il, je vendrais bien vite mon royaume pour acheter un château, avec 50 000 livres de rente en Provence. » — Ce château tant rêvé était pour lui depuis longtemps de ceux qu'on bâtit en Espagne : il n'y fallait plus penser. Mais il lui restait la Provence qu'il pouvait encore espérer et qu'il désirait fort revoir. Plusieurs fois après la paix, il sollicita du roi la permission d'y aller passer quelque temps au sein de sa famille. En 1766, particulièrement, il en renouvela la demande et le roi la lui accorda, mais non sans un secret mécontentement et un peu d'humeur, et il fallut que d'Argens s'en ressentît. En effet, craignant de se voir enlever peut-être sans retour, par le soleil de la Provence, son chambellan, le plus frileux de tous les hommes, que fit-il ? il imagina d'envoyer au valet de chambre du marquis plusieurs exemplaires d'une pièce imprimée, avec ordre d'en placer un chaque soir, pendant le voyage, sur la cheminée de son maître. Cette pièce était un soi-disant mandement de l'évêque d'Aix, fort menaçant, fort violent même contre les productions

et la personne du marquis d'Argens, composé tout exprès par le roi, pour l'effrayer et lui faire rebrousser chemin. Frédéric se plaisait et s'entendait à ces sortes d'artifices, et il en usa plus d'une fois. Si ce n'était pas tout à fait d'un roi, c'était au moins d'un disciple de Voltaire, passé maître en ces sortes de tours [1].

1. Voici quelques extraits de la pièce dont il s'agit :

« Jean-Baptiste-Antoine de Brancas, par la miséricorde divine et la grâce du Saint-Siége. . . . .
A tous les fidèles de notre diocèse, salut et bénédiction.

« Jésus-Christ a dit : Mes chers frères, vous verrez parmi vous de faux prophètes et de faux Christs, vous ne devez pas les croire. Le grand Apôtre des Gentils a dit dans un autre endroit : Il s'élevera dans les derniers temps des hommes puissants en erreur, qui corrompront l'Eglise. Ne vous semble-t-il pas, mes chers frères, que nous vivons dans ce siècle, si clairement désigné par les Ecritures? Cette malheureuse prédiction ne s'accomplit-elle pas de nos jours? Le sens que les Ecritures sacrées attachent aux mots : *faux prophhètes*, *faux Christs*, *hommes puissants en erreur*, n'a pas besoin de vous être expliqué; ce sont ces loups dévorants, dont les dents sanguinaires, veulent déchirer le bercail du Seigneur; ce sont ces âmes perverses, ces esprits de ténèbres qui trouvent une triste consolation en s'associant des compagnons aux tourments inexprimables qu'ils souffrent. Ils paraissent sous différents noms de ralliement qui les déguisent, géomètres sourcilleux. qui de leur compas pensant avoir mesuré l'univers, veulent assujétir nos dogmes à leurs formules et à leurs calculs de probabilité; encyclopédistes audacieux, qui ont perdu la profondeur de leur esprit en l'étendant trop en superficie; philosophes enthousiastes, qui insultent insolemment l'Eglise, pour recueillir les applaudissements des incrédules et des impies; tels sont, mes chers frères, les dangereux ennemis qui nous menacent.

« Des monarques pieux, dans les siècles précédents, résistèrent et surent sévir contre des instruments dont se sert l'esprit malin pour perdre les hommes; de saints échafauds étaient dressés dans les villes ou les ennemis de Dieu recevaient le juste salaire de leur rebellion. Depuis qu'un malheureux et damnable esprit de tolérance, ou pour mieux dire de tiédeur, domine dans les conseils des princes, l'hérésie ressuscite de ses cendres, l'erreur se répand, l'athéisme s'accrédite et le vrai culte se perd et s'anéantit. Ainsi l'incrédulité ne trouvant plus de frein qui l'arrête, bouffie d'orgueil, lève un front audacieux et sape maintenant ouvertement les fondements de nos temples et de nos autels....

« Mais l'Eternel, qui tient encore dans sa main la même foudre dont il frappa les anges rebelles qui furent précipités dans un gouffre

de douleur, est préparé à leur lancer les mêmes traits de sa main vengeresse. Que dis-je, mes chers frères? il les a déjà lancés contre nous. (Suit une énumération des maux de l'ordre politique et physique qui ont affligé le siècle.) . . . .

« Telles sont les images fortes dont l'Eternel se sert pour annoncer sa divine volonté aux hommes. . . . .
Ainsi, que tombe et se déchire le voile qui vous offusque les yeux! Que l'aveugle recouvre la lumière! Voyez, mes chers frères, le Dieu d'Isaac et de Jacob courroucé contre vous comme jadis contre son peuple, lorsque la ville où il avait bâti son temple était profanée et que l'abomination était aux lieux saints. Oui, l'abomination est parmi nous; le souffle empoisonné d'un monstre corrompt la pureté de ces climats; c'est lui qui a excité et attiré sur nous la colère céleste; comme l'impie Achab fit tomber sur sa famille tous les fléaux qui l'accablèrent, ce tison de l'enfer attire sur nous toutes les calamités. Cet homme s'est rencontré doué d'une flexibilité d'esprit infinie, raffiné par la philosophie, guidé par une incrédulité opiniâtre et secondé d'un génie séducteur, il s'est déclaré l'ennemi de la cause de Dieu. Nouveau Protée, il se transfigure et prend sans cesse de nouvelles formes; tantôt comme juif, tantôt comme chinois, ou initié à la cabale, il vomit ses horribles blasphèmes. Ici empruntant le ton d'un commentateur, il fait penser et dire à Ocellus et à Timée de Locres des choses scandaleuses auxquelles ils n'ont jamais pensé.

« Ce même homme, à présent, vomi des climats du nord, des fins fonds de cette Prusse, où l'incrédulité et la fausse philosophie ont établi leur siége, se trouve au milieu de nous, où comme l'ennemi du genre humain, il tend de tous côtés ses filets, pour faire tomber sa province dans le piége qu'il lui a préparé. . . . . .
. . . .

« Dieu a dit: Exterminez les profanes et les idolâtres, c'est-à-dire les philosophes; je vous adresse les mêmes paroles; ne tolérez pas parmi vous l'ennemi de votre salut. . . . .
. . . . . . Purifiez les châteaux d'Argens et d'Eguilles de l'aspect de l'impie qui les souille; extirpez cet esprit rebelle du nombre des vivants. . . . Une victime coupable apaisera le courroux céleste.

« A ces causes, vu les livres qui ont pour titres : *Lettres juives*, *Lettres chinoises*, *Philosophie du bon sens*, *Commentaires sur Ocellus Lucanus*, *sur Timée de Locres*, *Vie de l'empereur Julien*, après les avoir examinés avec des personnes d'une piété éminente, et y avoir trouvé partout des assertions erronées, hérétiques, sentant l'hérésie, choquant les oreilles pieuses, malsonnantes, blasphématoires; nous défendons à toute personne de notre diocèse de lire ou retenir lesdits livres, sous les peines de droit; nous vouons l'auteur à l'anathème, et voulons que notre mandement soit lu au prône des messes paroissiales des églises des villes, des bourgs et villages de notre diocèse.—Donné à Aix en notre palais épiscopal, le 13 mars 1766. »

Voilà cette pièce qui troubla d'abord si fort le marquis d'Ar-

Ce morceau d'éloquence[1] produisit l'effet que Frédéric en attendait. D'Argens, troublé et pris de peur, fit ses paquets, reprit la route de la Prusse, sans confier à personne le motif de ce prompt et singulier retour. Pour plus de sûreté il changea de nom en traversant la France, et comme à chaque coucher le mandement revenait le trouver, la course en était d'autant plus rapide, et il se hâtait de regagner un pays où le soleil n'était pas à la vérité aussi beau qu'en Provence, mais où il n'y avait ni évêque ni mandement pour le tourmenter.

Il est peu vraisemblable toutefois que le marquis fût dupe jusqu'à la fin de cette supercherie, et il paraîtrait même qu'il en écrivit au roi en des termes qui laissaient assez voir qu'il l'avait découverte. Il lui disait, en effet, comment le démon de la guerre avait essayé de faire peur à une brebis de son pasteur; mais que le diable, voulant faire le mal, n'est presque jamais assez fin, et que dans ce cas particulier, le génie de la discorde avait négligé de consulter l'*Almanach royal*, livre très-précieux, attendu que, comme l'a observé un roi très-chrétien, c'est,

gens. Mais on doit convenir qu'il fallait toute sa facile crédulité et sa promptitude à la peur, pour croire à l'authenticité d'un tel écrit.

D'autre part, il y a lieu de s'étonner qu'un chef d'Etat, qu'un roi, qui certes gouvernait par lui-même, ait pu donner de ses loisirs à de telles productions, et quitter les grandes affaires publiques pour de telles espiègleries, qu'on me passe le mot, et de si méchants tours.

Mais Frédéric n'était pas seulement roi, il était aussi homme de lettres, et homme de lettres de l'école de Voltaire, ce qui explique certaines de ses façons d'agir.

1. On peut citer d'après d'Argens, dans ses lettres, comme pièces du même genre un *bref du pape* et *une lettre du prince de Soubise*, dont Frédéric est également l'auteur. On peut aussi citer au même titre les *Lettres chinoises* qu'on a quelquefois attribuées à d'Argens, mais qui sont bien de Frédéric; témoin plusieurs lettres du marquis, celle-ci entre autres, où il est dit : « Si vous voulez, sire, me céder ces six *Lettres chinoises*, je les troque contre dix volumes des *Lettres juives*. »

après les livres saints, celui qui contient le plus de vérités; que si le diable avait jeté les yeux sur l'*Almanach royal*, il y aurait vu que la ville d'Aix avait un archevêque et non un évêque, et se serait aperçu de la méprise dans laquelle il était tombé.

Quoi qu'il en soit, le serviteur de retour en toute hâte auprès de son maître n'eut rien de plus pressé que de venir mettre son dévouement aux pieds de Sa Majesté. Ici nouvelle plaisanterie de la part de Frédéric, et qui paraît encore outrepasser la mesure, car elle prend la forme d'un accueil assez peu gracieux pour le pauvre d'Argens. Le roi était au vieux Sans-Souci, dans sa chambre avec M. de Catt, lorsqu'on lui annonça le marquis. Il le fait attendre un moment et enfin il va à lui dans le salon, accompagné de M. de Catt, et le dialogue suivant s'engage entre eux : « Catt, ne pourriez-vous pas m'apprendre quel est ce monsieur-là ? — Sire, c'est le marquis d'Argens. — Cela n'est pas possible ; le marquis a toujours des bas malpropres, une chemise sale, un habit ras, et voyez comme ce monsieur a un bel habit, une chemise blanche et des bas propres. Non, non, ce n'est pas le marquis d'Argens; ce ne saurait être lui. — Sire, c'est lui-même. — Mon Dieu, ce n'est pas possible, le marquis n'a jamais été si propre, vous vous trompez assurément. Dites-moi donc qui c'est ? — C'est le marquis d'Argens, qui depuis trente ans sert fidèlement Votre Majesté. » Cette turlupinade se prolongeait et commençait à piquer le marquis, qui allait quitter la place, lorsque le roi y mit fin, s'approcha de lui, l'embrassa et le traita avec son affection habituelle.

Cependant d'Argens n'était pas guéri de ce mal, qui n'était pas le moindre de ceux auxquels il était si sensible, de ce mal du pays, comme on l'appelle.

Sa santé et son âge d'ailleurs pouvaient lui rendre

l'air natal nécessaire, et pour tout dire l'ennui le prenait de la sujétion dans laquelle il se trouvait, et qui avec le temps ne s'allégeait pas. C'est ce qu'il faisait assez entendre lorsqu'il disait : La société des grands est de la nature du péché ; au commencement elle paraît agréable ; mais le premier agrément une fois passé, elle trouble le repos[1]. Il avait en outre formé avec son royal maître, en entrant à son service, une convention ; c'est que quand il approcherait de sa soixantième année, il pourrait se retirer de la cour. Une conversation, bonne à rapporter eut même lieu en cette occasion entre eux : « Ainsi, dit le marquis, le jour où j'aurai atteint mes soixante ans, je vous enverrai mon extrait baptistaire, que vous voudrez bien recevoir comme mon extrait mortuaire, et vous dire : Le marquis d'Argens est mort. — J'y consens, dit le roi, mais où irez-vous ? — Sire, j'irai végéter et mourir réellement au sein de ma famille. — En ce cas, vous deviendrez donc dévot et religieux? — Oui, Sire, très-dévotement reconnaissant de toutes vos bontés pour moi, et très-religieusement admirateur de tout ce que vous avez fait, et aurez fait pour le bien de l'humanité, les sciences et la gloire. — Fort bien, mais il y a en ce monde une autre religion, dont vous n'êtes pas un partisan bien zélé. Finirez-vous par en reprendre le masque et vous prêter à ses lois, après l'avoir frondée toute votre vie? irez-vous jusqu'aux petites cérémonies qu'elle recommande, lorsque vous serez près de mourir? — Oui, Sire, je m'y résoudrai par amitié pour mon frère et pour l'intérêt de ma famille. — C'est-à-dire que vous trahirez les

1. C'est ce qu'il laissait également entrevoir dans la lettre à d'Alembert, lorsque après l'avoir félicité de n'avoir accepté ni les offres de Catherine, ni celles de Frédéric, en échange de cette liberté si nécessaire aux savants, et de ce séjour des cours si peu convenable aux philosophes, il ajoutait ce qu'on a lu plus haut.

intérêts de la philosophie et lui deviendrez infidèle? — Nul homme ne sera dupe de cette apparente infidélité, et si le rôle que je jouerai ne paraît pas d'abord bien noble, on l'excusera à cause du motif qui m'aura déterminé, et en tout cas ce ne sera pas à moi qu'il faudra s'en prendre de ce que les hommes ne m'auront laissé que l'alternative de feindre ou de faire beaucoup de mal à des parents que je chéris et qui m'aiment. »

Tels étaient les sentiments de d'Argens lorsqu'il s'engagea avec le roi, et tels il étaient encore lorsqu'il songea à sa retraite. Il ne la sollicita toutefois qu'à demi, il n'osa pas demander plus qu'un congé de six mois, pour aller embrasser encore une fois son frère et terminer quelques affaires de famille. Il l'obtint, mais non sans regrets et sans résistance de la part du roi, qui exigea même de lui sa parole d'honneur qu'il reviendrait après le délai fixé. C'était en 1769 ; il lui écrivit, en lui adressant sa demande, une lettre dans laquelle se trouvent ces mots : « Sire, j'ai eu jusqu'ici un gage précieux de la confiance de Votre Majesté, je le remets entre ses mains, parce qu'il ne me conviendrait pas de l'emporter avec moi dans un pays étranger. » Il s'agissait des originaux des lettres que ce prince lui avait écrites. Le roi les lui renvoya en lui disant qu'il lui conservait toute sa confiance et qu'en conséquence il ne pouvait ni ne voulait les reprendre. Mais le marquis de son côté résolut de ne les pas emporter et les mit en dépôt chez un de ses amis.

Leur séparation fut très-froide. Frédéric, froissé et convaincu même que son intention n'était pas de revenir, refusa de le voir au moment du départ. On sait qu'il n'aimait pas qu'on le quittât, surtout quand on lui avait appartenu comme d'Argens ; il lui semblait qu'on le diminuât.

Il ne paraît pas néanmoins qu'arrivé en France, d'Argens eût réellement le dessein de renoncer au service du roi ; mais malade et souffrant il négligea de lui écrire et ne lui donna pas de ses nouvelles. Alors les soupçons du roi se changèrent en certitude, et dans son dépit se croyant joué, il ordonna à toutes les caisses où pouvait se payer la pension du marquis, de la lui refuser. Le marquis, piqué à son tour, se jugea libre de tout engagement et résolut de se fixer en Provence [1]. Déjà depuis

1. Voici, au sujet de cette même circonstance, une autre lettre de d'Argens écrite de Dijon au roi, dont il me paraît utile de donner quelques extraits. Après des souhaits de bonne année, prenant le ton de l'ironie, il poursuivait en ces termes :

« Je supplie Votre Majesté de demander au philosophe de Sans-Souci, sans que le roi de Prusse puisse jamais rien savoir de cette question, ce que la postérité penserait de l'empereur Julien, s'il avait répandu dans toute l'Europe contre le philosophe Libanius, avec lequel il disait vivre amicalement, un écrit capable d'exciter tous les chrétiens fanatiques à attenter à sa vie.

« Je demanderai encore ce que dirait cette même postérité, si Trajan avait composé une satire (allusion à l'*Eloge de la Paresse*, dont Frédéric avait amusé ses courtisans aux dépens du marquis), précédée d'une épître dédicatoire plus mordante que la satire contre Pline, qu'il approchait de sa personne, en qualité d'homme de lettres, qui lui était attaché.

« Enfin, quel serait l'étonnement de la postérité, si Plutarque, qui fut, pour ainsi dire, le compagnon de Marc-Aurèle, avait été obligé afin de se mettre à l'abri des plaisanteries dures et des méprisantes humiliations de cet empereur, de vendre ses vaisselles et les bijoux de sa femme, pour aller vivre tranquillement au-delà des Alpes, s'estimant heureux de ne plus entendre des propos, dont quelques-uns même révoltaient l'humanité, comme celui de proposer à Plutarque de marier à son chien une fille remplie de talent, qui était comme la sienne, ou celui encore d'envoyer ses palefreniers pour le frotter et le guérir de ses rhumatismes.

« Le philosophe de Sans-Souci pense-t-il qu'on pourrait accuser Plutarque d'avoir eu tort de quitter Marc-Aurèle, qui lui avait donné dans son principal château trois chambres dorées, dont ce philosophe ne sortait qu'en tremblant, et n'y rentrait jamais sans avoir le cœur accablé de douleur, par les dures plaisanteries dont il était l'objet.
. . . . . J'ai pensé, Sire, pouvoir proposer quelques questions au philosophe de Sans-Souci, sans blesser le respect que j'aurai toujours pour le roi de Prusse. . . . .
. . . . . Du reste je suis aussi riche en Provence où le vin ne

quelques années, de concert avec son frère, il s'y était arrangé une retraite selon son goût, une maison et un jardin, un lieu pour le soleil, un abri pour sa vieillesse, un asile de doux loisirs. C'était là qu'il voulait couler en paix ses derniers jours.

Une seule pensée le troublait, celle de laisser sans ressources une jeune fille, qui lui tenait sans doute de très-prés, et qu'il avait élevée près de lui dès l'enfance; elle avait nom Mina.

Il s'en ouvrit à son frère qui l'engagea vivement à l'adopter. « Mais si elle n'est point ma fille, dit le marquis?

coûte qu'un 1/2 gros la bouteille, la viande 1 gros, où le soleil, à trois semaines près, chauffe mes appartements, dont le loyer ne me coûte rien, qu'à Potzdam, avec une pension à laquelle j'ajoutais la mienne toutes les années. »

Cette lettre d'Argens avait été précédée de deux lettres de Frédéric, qui servent en grande partie à l'expliquer.

Dans la première, le roi disait à propos du congé que lui avait demandé le marquis : « Voici un écrit qu'il vous plaira de signer, pour que je sois sûr de mon fait; ce sera votre capitulation, ou bien le traité de paix qui assurera mes droits, et qui me mettra en possession de vous avoir à mes soupers; je ne vous en remercierai pas moins pour l'honneur que vous voudrez bien me faire, et je vous promets de rire le premier à vos bons mots, de dire que la place d'Aix est la plus belle place de l'Europe, que vous avez la meilleure blanchisseuse du royaume, et le plus habile valet de chambre des savants. »

Dans la seconde qui était une réponse à un billet de plaintes du marquis, le roi lui disait : « Ce n'est pas assurément l'auteur de la *Philosophie du bon sens* qui m'a écrit aujourd'hui; c'est tout au plus celui des *Songes-Creux*. Que vous est-il arrivé depuis avant-hier! Je vous avoue que vous êtes inintelligible. Je vous ai traité avec toute l'amitié possible chez moi. J'ai été bien aise de vous avoir; ce n'est pas pour vous faire des reproches que je vous rappelle tout ceci, mais pour que vous fassiez réflexion à l'esclandre qu'une imagination provençale va vous faire faire à l'âge de soixante-quatre ans. Oui, je le confesse, les Français surpassent en folie tout ce que j'en ai cru. Autrefois, l'âge de trente ans leur ramenait la raison; à présent il n'y a plus de terme pour eux.

« Enfin, monsieur le marquis, vous ferez tout ce qu'il vous plaira; il ne faut plus vous compter au rang des philosophes, et vous me confirmez dans l'opinion, que j'ai toujours eue, que les princes ne sont dans le monde que pour faire des ingrats. »

— Qu'importe, si elle mérite de l'être par ses vertus, et si vous avez pour elle un attachement vraiment paternel? — Eh! à quoi lui servirait mon nom? ça ne serait qu'un fardeau de plus, puisque je n'ai point de fortune. — Votre nom servira à lui assurer un mariage convenable. — Et où prendrai-je sa dot? — J'y ai pourvu, je lui donnerai 16 000 livres par l'acte où vous la déclarerez votre fille, et je lui en donnerai autant le jour de ses noces. — Vous n'y pensez pas et je n'y consentirai jamais; ce serait dépouiller vos enfants pour une étrangère. — Ce que je dois avant tout à mes enfants, c'est l'exemple de quelques vertus et surtout de la justice. Vous savez que je n'ai jamais ratifié l'acte d'exhérédation que la politique plutôt que la colère arracha à feu notre père. Le bien que j'ai est donc à vous plus qu'à moi et je ne vous en rends pas assez. En un mot, c'est une chose que j'ai décidée, et vous m'avez toujours trop aimé pour me refuser. »

Le résultat de cette lutte, si honorable pour les deux frères et dans laquelle le marquis finit par céder, fut que mademoiselle Mina, reconnue pour mademoiselle d'Argens et dotée, épousa un jeune conseiller au parlement[1].

Tranquille de ce côté, et au sein du repos qu'il s'était fait, d'Argens pouvait désormais voir venir avec plus de sécurité sa dernière heure. Un voyage qu'il fit imprudemment à Toulon la hâta. Il y mourut le 11 janvier 1771.

« A la fin, son esprit s'affaiblit, dit Formey, et il passa

1. Ce conseiller était M. de Magallon. De ce mariage naquit un fils, qui, élevé en Prusse, à l'école des cadets, revint ensuite en France, y prit du service, fut aide-de-camp du général Mathieu Dumas et se trouve aujourd'hui supérieur de la congrégation de Saint-Jean-de-Dieu, particulièrement chargée du service des aliénés.

ses derniers jours dans un délire gracieux, si j'ose me servir de cette expression, assaisonnant ses propos de cette aménité et de cette chaleur qui ne se sont évanouies qu'avec le dernier souffle. »

On ne dit pas si, soit conviction et sentiment sincère, soit seulement respect humain et intérêt pour les siens, il fit ce qu'il avait annoncé à Frédéric, dans cette conversation que j'ai rapportée plus haut[1]; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'avant la révolution, on voyait à Aix, dans l'église des *Minimes*, un beau mausolée, en marbre blanc, consacré à la mémoire du marquis d'Argens, dont l'épitaphe annonçait que c'était Frédéric II, roi de Prusse, qui le lui avait fait élever, comme une marque éternelle de sa bienveillance et de son estime pour lui. On y lisait cette inscription :

ERRORIS INIMICUS.
VERITATIS AMATOR.

Il est vrai qu'il était survenu à ce sujet plus d'une opposition, et le roi de Prusse écrivait à Voltaire : « La pauvre Babet, veuve du défunt Isaac, a éprouvé bien des contre-temps en Provence. Les dévots de ce pays sont de terribles gens; ils ont donné l'extrême-onction par force à ce bon panégyriste de l'empereur Julien ; on a fait des difficultés pour l'enterrer et d'autres encore pour un monument qu'on voulait lui ériger. » Et ces autres difficultés ne devaient pas avoir été aplanies par la pensée qu'eut Voltaire d'offrir aussi sa plume, pour graver quelques mots dans un coin du monument. Cependant, grâce à l'intervention de M. de l'Eguilles, qui n'en était pas

1. Il y a toutefois une lettre de la marquise d'Argens à Frédéric qui semble indiquer que son mari se prêta peu à ce qu'on voulait obtenir de lui.

avec l'Eglise dans les mêmes termes que Frédéric et Voltaire, tout fut enfin arrangé et le premier put écrire au second du ton et du style en usage entre eux : » Le pauvre Isaac est allé rejoindre son père Abraham en paradis; son frère l'Eguilles, qui est dévot, l'avait lesté pour ce voyage. »

D'Argens laissait une veuve, Voltaire s'empressa de lui écrire pour la consoler et lui témoigner toute l'estime et toute l'amitié qu'il avait pour son mari, qui, dit-il, était un philosophe gai, sensé et vertueux. Frédéric, de son côté, adressa à Voltaire une lettre pleine d'intérêt pour elle[1] : « La pauvre Babet a vu emporter par une inondation la moitié de la maison que son mari avait bâtie; elle a perdu ses meubles, perte considérable relativement à sa fortune, qui est minime ; » voilà ce qu'il disait d'abord, puis il ajoutait : « Elle avait acquis quantité de connaissances pour complaire à son mari. Elle ne peignait pas mal et était respectable pour avoir contribué, autant qu'il était en elle, aux goûts de son mari. » Mais ce que Frédéric ne disait pas et ce que nous apprenons par Voltaire, qui le tenait lui-même de la marquise, ce sont les bontés dont la comblait le roi de Prusse, faisant d'ailleurs remarquer lui aussi « que c'était une virtuose que cette dame Isaac; qu'elle savait du grec et du latin, et qu'elle écrivait sa langue d'une manière qui n'était pas ordinaire. » Formey, de son côté, en parle mieux encore et surtout plus sérieusement. Si donc l'on rapproche tous ces témoignages et qu'on y joigne celui du marquis lui-même, on finira peut-être, comme Frédéric, par ne pas traiter trop sévèrement cette alliance qui donna à d'Argens une compagne si bien faite pour lui, et dont les qualités de

1. Il lui écrivit aussi à elle-même dans les mêmes sentiments et avec beaucoup de sollicitude.

l'esprit et du cœur firent constamment sa douceur et sa consolation.

Tel fut le marquis d'Argens dans sa personne, sa vie, ses relations et ses amitiés. Ce qui, après tout ce qu'on vient de voir, le caractérise surtout comme homme, c'est la faiblesse, c'est une faiblesse d'enfant, c'est, avec ce que peut admettre de bon une telle disposition du cœur, comme la facilité, la douceur, l'abandon, la sincérité et le désintéressement, ce qu'elle peut aussi offrir de fâcheux, l'incurie, l'imprévoyance, le dérèglement, l'absence de fermeté et de dignité, et je ne sais quelle promptitude à céder à toutes les impresions du moment, même les plus puériles, à n'avoir de volonté un peu sérieuse pour rien; et on est d'autant plus frappé de ce trait distinctif en lui, que la meilleure partie de sa destinée s'écoule à côté d'un homme qui, par opposition, est la force même; car Frédéric c'est bien la force, grave, virile, austère, inflexible, vraiment grande pour les grandes choses, seulement avec des bizareries et de singuliers jeux dans les petites. Le pauvre d'Argens est de bien peu auprès d'un tel caractère; il n'est pas un héros, et c'est avec une nature héroïque qu'il se trouve en rapport; il est loin d'y gagner. Tenons-le donc pour ce qu'il est, pour un personnage plein de faiblesse, et en passant de l'étude de sa vie à celle de ses pensées, ne l'oublions pas et nous en serons d'autant moins étonnés de le reconnaître dans celles-ci ce que nous l'aurons vu dans celle-là; nous en expliquerons d'autant mieux l'auteur par l'homme lui-même, nous en comprendrons d'autant mieux en lui cette philosophie du scepticisme, qui est en effet une grande faiblesse, qui est, dans l'ordre des idées, ce qu'est le défaut de fermeté dans l'ordre des actions, et qui au fond y tient; car douter, ne rien affirmer, c'est aussi ne pas être ferme, c'est vivre malheureusement dans cette

irrésolution de la raison, qui touche de bien près à celle de la volonté. D'Argens est faible de cette double faiblesse.

Déjà plus d'une fois je l'ai rapproché de Bayle; mais s'il a avec lui une particulière ressemblance, c'est celle-là, c'est celle qui, quoiqu'il s'y mêle d'ailleurs une certaine ardeur de recherche et d'érudition, consiste dans une tiédeur d'affirmation, qu'il faut bien reconnaître pour une véritable infirmité, l'infirmité de la raison, mollissant faute de volonté devant la vérité, dont elle n'a pas la vertu de se saisir et de se pénétrer.

Tel est au surplus le trait commun à la plupart des sceptiques ; chez eux il y a au fond une certaine absence de force qui laisse en défaut, quels qu'ils soient d'ailleurs, leurs plus beaux dons d'intelligence ; ils sont, en général, plus ou moins atteints de ce mal dont languit Bayle, et dont d'Argens, son disciple, languit encore plus que lui.

Après Bayle, mais au-dessous de Bayle, et on peut ajouter de Huet dont il participe également, il est un de ces esprits flottants et mal assurés pour qui savoir, et même beaucoup savoir, au lieu d'être un motif de croire n'en est qu'un de douter, et qui curieux de toutes les doctrines, sans être touchés d'aucune, restent indifférents entre elles, faute d'énergie pour opter. C'est ce que nous remarquerons sans peine en le suivant avec quelque soin dans les principaux de ses ouvrages, et en constatant, pour ainsi dire à la trace, ce scepticisme sans vigueur, qui ne s'y produit d'abord que par traits et points épars ; mais qui finit par s'y développer presque avec le caractère et la suite d'un système.

2° Sa doctrine.

Je commence par les *Lettres juives.*

Il s'y plaint quelque part[1] de l'éducation qu'on donne à la jeunesse : « On ne lui parle, dit-il, de Gassendi, de Descartes et de Newton, que comme de personnes d'un génie médiocre. Il est peu de régents de philosophie, qui ne prennent fièrement le pas sur ces grands hommes, et qui ne fassent plus de cas de leurs cahiers que des ouvrages de Malebranche. Il y a une société de de moines qui enseigne avec assez de succès les belles-lettres ; mais elle a un tel éloignement pour la bonne philosophie, qu'elle en est le fléau. » Ailleurs il dit aussi[2] : « Un jeune homme est élevé à Paris comme un apprenti gladiateur l'était à Rome. Ses régents de philosophie et de théologie lui montrent les faux-fuyants nécessaires pour éluder la vérité. Il s'exerce, à l'aide du syllogisme, à trouver des moyens et des expédients pour obscurcir les choses les plus évidentes. » Et ailleurs encore[3] : « L'amour de la philosophie s'est accru dans tous les cœurs. Tous les honnêtes gens s'y appliquent; les courtisans même au milieu des plaisirs et des intrigues d'une cour tumultueuse ne laissent pas que de s'y occuper pendant quelques instants de la journée. » Le voilà donc qui tient pour la philosophie moderne, pour la bonne philosophie, comme il l'appelle, contre celle de l'Ecole, pour le principe de liberté contre celui de l'autorité, pour le siècle contre le cloître. Il préfère l'esprit de raison à celui de foi ; cela est si vrai que, distinguant,

1. Tome I, p. 131.
2. Tome III, p. 109.
3. Tome III, p. 170.

dans saint Augustin qu'il admire sincèrement, le théologien du philosophe, il estime assez peu l'un, mais élève très-haut l'autre, au point même de dire : « Les Descartes, les Malebranche et les Locke lui sont redevables de plusieurs de leurs idées, et les choses qu'ils lui ont empruntées ne sont pas les moins brillantes de leurs ouvrages. » Tel est son sentiment; mais dans ce sentiment il y a des nuances, parmi ces noms aimés il fait un choix, à Descartes et à Malebranche il préfère Gassendi et Locke, et à l'un et l'autre Montaigne et Bayle, ces sceptiques agréables et délicats, selon son expression, auxquels il reproche tout au plus, si même il le leur reproche, d'avoir poussé la modestie à l'excès, et d'avoir par trop d'humilité donné dans le Pyrrhonisme. Ainsi s'annonce au début son scepticisme, encore assez enveloppé et mitigé, mais qui ne tardera pas à se marquer et à s'accuser davantage.

En effet des *Lettres juives* aux *Lettres cabalistiques*, il semble que l'auteur se soit enhardi; ainsi dans un passage de ces dernières, il fait l'observation que si les anciens théologiens tirent argument contre les philosophes de la diversité de leurs opinions, on peut dire d'autre part que les Pères, à leur tour, jusqu'au ve siècle, sont très-opposés les uns aux autres et ne s'accordent pas mieux sur la nature de Dieu et de l'âme : d'où l'on doit conclure, selon lui, « que l'incertitude est si fort le partage des hommes, qu'il leur est impossible d'être jamais assurés de rien par leurs propres lumières. » Et dans un autre endroit, après avoir passé en revue les opinions des auteurs sacrés et profanes, favorables au Pyrrhonisme, il soutient qu'il y a là de quoi humilier les partisans outrés de la raison, que devrait d'ailleurs ébranler le spectacle des infirmités de l'esprit humain, même chez les plus sages; et ailleurs il va plus loin encore, ou du

moins il s'exprime plus nettement; car il dit que plus il s'applique à l'histoire, plus les questions qu'il veut approfondir lui paraissent douteuses.... Quant aux philosophes, lorsqu'on considère leurs disputes, qu'on examine leurs contrariétés, qu'on pèse leurs sentiments toujours opposés, on est étonné de se trouver plongé dans des ténèbres épaisses, sans qu'on puisse probablement espérer d'apercevoir aucune clarté. Dans ce conflit de juridictions philosophiques, quel parti embrasser? Je ne puis adopter un sentiment que je ne le voie désapprouvé par ceux qui soutiennent les autres; mais ne pourrait-il pas arriver qu'ils seraient tous également dans l'erreur? Qui m'assurera que celui pour lequel je me détermine a la vérité de son coté? Sera-ce ma raison, et ma lumière naturelle? D'autres hommes prétendent que la leur leur fait désapprouver ce que la mienne me fait recevoir; quelle sûreté ai-je, qu'elle agisse d'une manière plus consistante et plus certaine que celle des gens qu'elle condamne? Quand je réfléchis sur toutes ces difficultés, qui s'offrent sans cesse à mon esprit, peu s'en faut que je ne demeure persuadé que ni vous ni moi, ni aucun autre homme, n'avons aucune faculté naturelle pour découvrir évidemment la vérité avec une entière certitude; car enfin on ne peut connaître la nature des choses que par la connaissance de leur essence et de leur genre; or, l'homme ne peut les apercevoir avec une parfaite et entière certitude. » Suivent ici dans l'auteur un certain nombre d'observations qu'il emprunte à Huet et qui tendent à montrer que comme la connaissance a lieu par les sens, auxquels les essences échappent, elle ne saurait jamais certainement atteindre la verité. Comment d'ailleurs les hommes connaîtraient-ils l'essence des choses, quand ils ignorent la leur propre, et en particulier celle de leur entendement? Il compare donc « les philosophes

dogmatiques à des aveugles qui, sachant que, parmi les pièces de cuivre qu'on leur aurait distribuées, il s'en trouve une d'or, prétendraient tous avoir également cette pièce seule et unique, et il prend la défense des sceptiques, dont il fait l'éloge, et dont il dit : « Ils ont mérité en général, par leur vertus et leur conduite, l'estime et l'amitié de tous les honnêtes gens. Je ne sais si on pourrait en dire autant des philosophes dogmatiques. »

Le scepticisme de d'Argens commence à être ici assez déclaré ; cependant si, après les *Lettres juives* et les *Lettres cabalistiques*, nous consultons encore un autre ouvrage du même genre, *les Mémoires secrets de la République des lettres*, mais plus sérieux, plus régulier, moins mêlé de toutes ces frivolités parfois fort légères, dont il croit devoir ailleurs amuser ses lecteurs, nous reconnaîtrons que de plus en plus chez lui cette manière de philosopher persiste et se prononce.

En effet, ces *Mémoires*, qui ne sont au fond qu'une revue des principaux systèmes de philosophie anciens et modernes, très-médiocre du reste en elle-même, ét sans rien de solide et de neuf, soit sous le rapport de l'érudition, soit sous celui de la critique, ne semblent avoir pour but que de conclure du grand nombre et de la diversité des opinions philosophiques, de leur insuffisance relative ou absolue, à la faiblesse et au discrédit de chacune d'elles, et à la vanité même de la philosophie et du savoir humain en général. C'est quelque chose du dessein de Sextus Empiricus; c'est celui même de Lamothe-Levayer, de Huet et de Bayle, mais abaissé ici d'un degré. Un coup d'œil rapide jeté sur certains passages de ces *Mémoires*, qui en expriment en quelque sorte l'esprit, nous en convaincra aisément.

Ainsi s'agit-il de la nature et de la destinée de l'âme, après avoir rapporté et apprécié à sa manière la doctrine

de Platon, et celle d'Epicure sur ces questions, et s'être réfugié avec un air de modeste prudence dans le doute réservé de Locke, fidèle d'ailleurs à la tactique de Bayle, qui a toujours la foi prête pour suppléer la raison, sauf en bon sceptique à invoquer ensuite la raison pour évincer la foi, d'Argens dit : « Avouons que si la révélation n'eût pas fermé nos doutes et fixé notre croyance, Lucrèce trouverait peut-être autant de partisans que les philosophes qui ont admis l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. La connaissance de ces vérités est encore si obscure, que l'on peut dire que la religion a établi la réalité de ce dogme, plutôt qu'elle ne l'a développé. »

Ce qui veut dire, si je ne me trompe, qu'il n'a pas beaucoup plus de confiance en la religion qu'en la philosophie, et qu'il ne compte pas beaucoup plus sur l'une que sur l'autre, pour fermer ses doutes, selon ses termes, et fixer sa croyance; c'est du reste ce qu'il n'hésite pas à confesser à l'occasion. Que si par une distinction, qui n'est qu'une contradiction, il ajoute sur le sujet dont il s'agit ici : « Je livre volontiers au Pyrrhonisme de Montaigne l'immatérialité de notre âme; mais je ne puis souffrir qu'il l'étende à la spiritualité de Dieu; » son scepticisme n'en est pas pour cela de moitié moindre, il n'en est que plus divisé avec lui-même et plus embarrassé. Car, je vous prie, qu'est-ce que douter de la spiritualité de l'âme dans l'homme et n'en pas douter dans Dieu ? Dieu, à l'infinitude près, ne se conçoit-il pas d'après l'homme, et s'il est incertain que celui-ci soit un esprit, ne l'est-il pas également que celui-là ait cette nature? Les mêmes raique l'on suppose valables contre l'une de ces propositions, le sont pareillement contre l'autre, puisqu'il y a conséquence et solidarité de l'une à l'autre.

D'Argens ne voudrait pas non plus accepter sans quelque tempérament le scepticisme de Lamothe-Levayer; il

pense, comme lui, « qu'il n'y a rien de naturellement juste et injuste; qu'il n'y a rien de solide et d'arrêté en nous. » Et cependant il demande une exception pour quelques notions universelles telles que celle-ci : « Que nous sommes très-redevables à ceux qui nous ont mis au jour. » Mais que signifient ces réserves, quand on a commencé par nier qu'il y ait rien en nous de solide et d'arrêté et en particulier rien de juste et d'injuste? A quoi bon ces nuances quand au fond il n'y a pas de différences; quand ensuite on en vient à déclarer que Huet, qui assurément n'est pas moins sceptique que les autres, est « un des plus grands hommes que la France ait produits, et des plus respectables prélats, et a fait un excellent livre sur la faiblesse de l'esprit humain; » et quand on apprécie ainsi ce livre : « A parler sincèrement, il n'y en a point de plus propre à mortifier la vanité des demi-savants, à empêcher que les véritables ne présument trop de leurs connaissances, et à imposer enfin à tous les gens de lettres cette sage et modeste retenue, qui leur est nécessaire, et qui fait même un des principaux attributs des galants hommes. » N'est-ce pas là une inconséquence, et même, il faut le dire, une bien inutile inconséquence?

Et à propos de Huet dont le nom revient si souvent dans les écrits de d'Argens, et dont le traité de la *Faiblesse de la Connaissance humaine* lui sert si fréquemment d'autorité et de source, qu'on me permette une remarque que je ne donne au reste qu'à titre de simple rapprochement. Huet, dans la préface de ce traité, dit : « Écoutez, mes chers amis, non pas mon sentiment touchant la nature de l'esprit humain, mais celui d'un excellent homme fort versé dans toutes les sectes anciennes et modernes de la philosophie. Il était provençal, homme de qualité, etc. » Or, ce provençal, homme de qualité, dont il est ici question, et dont le personnage reparaît

plus d'une fois sous la plume de l'évêque d'Avranches, était M. de Cormisy, président au parlement d'Aix, qui, relégué à Caen par ordre de la Cour, lui fut particulièrement recommandé par Catherine Vivonne de Rambouillet. Ce fut donc M. de Cormisy qui l'initia en quelque sorte au scepticisme, en lui faisant connaître et goûter Sextus Empiricus, ainsi qu'il nous l'apprend dans ses mémoires.

Une autre remarque du même genre, c'est que Gassendi, lui aussi assez enclin au scepticisme, et également provençal, vécut longtemps à Aix, et y eut des amis et des partisans dans le parlement.

Enfin d'Argens nous apprend qu'à côté des Jésuites et en rivalité avec eux, il y avait comme instituteurs de la jeunesse à Aix, les Péres de la Doctrine, dont le collége fut même fermé, par suite de l'intervention de leurs adversaires, à l'occasion de l'affaire de la Cadiére et du P. Girard, probablement pour n'y avoir pas pris le parti de la Compagnie.

Or de ces faits rapprochés pourrait-on conclure qu'il y avait à cette époque dans le parlement, au barreau et même dans la bourgeoisie d'Aix, un esprit de liberté d'examen et de discussion, dont d'Argens, pour sa part, et selon sa nature, tira ces germes de scepticisme, que Huet, de son côté, avait reçus à Caen des mains de M. de Cormisy? Je ne voudrais pas l'assurer. Mais il y a là au moins sujet à conjecture, et ce qu'on peut dire, c'est que ce ne fut certainement pas dans une cité de bien docile foi, que d'Argens de si bonne heure se forma à sa façon de penser.

Quoi qu'il en soit, déjà suffisamment sceptique dans ses autres écrits, il l'est d'une manière bien plus complète encore, et bien plus régulière, dans sa *Philosophie du bon sens*.

La Philosophie du bon sens ! beau titre, mais de sagesse point, si on me permet de le dire, car ce qu'il couvre au fond n'est pas cette vertu exquise des esprits excellents qui doutent où il faut douter, comme ils affirment où il faut affirmer, qui ne se résignent à l'incertitude que quand ils ne peuvent pas faire mieux, mais n'ont de repos et de satisfaction que dans la ferme adhésion de leur conscience aux vérités que leur assure leur raison bien réglée. Là serait réellement la philosophie du bon sens, la philosophie avouée des sages; mais telle n'est pas celle à laquelle sert d'enseigne le titre usurpé dont se sert d'Argens et qui ne peut au reste tromper personne, grâce au commentaire assez clair dont il est accompagné : *Philosophie du bon sens* ou *réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*. Et si du titre nous passons à la préface du livre, nous ne la trouverons pas moins significative. Elle est adressée à Bachaumont, non pas il est vrai à Le Coignet de Bachaumont, cet ami de Chapelle et son compagnon de doctrine comme de voyage, mais à Petit de Bachaumont, l'un des auteurs des *Mémoires secrets pour servir d'histoire à la République des lettres*, ce paresseux aimable, comme l'appelle d'Argens, et assez peu disposé à beaucoup se tourmenter du soin de la vérité. Les sentiments qu'elle respire sont ceux de ce scepticisme facile et doux, commode aux gens du monde, selon la remarque de l'auteur, aux courtisans, aux officiers et aux dames, et qui consiste à douter pour ne pas s'inquiéter et à s'abstenir d'affirmation de peur d'effort de raison; sorte d'épicuréisme intellectuel qui n'estime la science que par la peine qu'elle coûte et lui préfère l'ignorance ou du moins l'indifférence au vrai, parce qu'il y trouve moins de trouble et d'agitation d'esprit.

Confiant en ce scepticisme, d'Argens se fait fort « d'en-

seigner, comme il dit, en huit jours, aux personnes pour lesquelles il écrit, autant de philosophie qu'en savent tous les professeurs de Paris ; si peu il y en a qui vaille et qui s'étende au-delà de quelques idées sur le bonheur et les moyens d'y parvenir. »

Après ces préliminaires qui indiquent assez la pensée générale du livre, l'auteur entre en matière et se demande ces deux choses capitales : Que savons-nous et que pouvons-nous savoir?

Or, selon lui, que savons-nous, d'abord en histoire? rien que de très-incertain, tant tout y est à l'origine confusion et crédulité, et dans la suite, ignorance, partialité et division d'opinions; et s'il en est ainsi de l'histoire qui est la tradition des savants, que sera-ce de la tradition elle-même qui est l'histoire du peuple? la vérité y sera bien plus difficile encore à démêler et à recueillir.

Mais si nous savons si peu en histoire, savons-nous plus en philosophie? pas davantage. Car de Dieu, de l'homme et du monde, dont elle traite, que nous enseigne-t-elle? du monde, qu'il est créé et créé par Dieu ; or il est matière et Dieu est esprit. Comment donc concilier entre eux un tel effet et une telle cause?

De plus, le monde est imparfait, très-imparfait; comment en cet état peut-il être l'ouvrage d'un être souverainement parfait?

Rien d'ailleurs de moins démontré qu'il ait eu un commencement, et un tel commencement, et, d'accord en ce point avec les *Épicuriens*, d'Argens déclare que pour son compte il aurait quelque penchant à penser que la matière est coéternelle à Dieu, parce qu'il lui semble que quand un être souverainement puissant veut quelque chose, l'effet suit immédiatement la cause, coexiste avec la cause. Que si on lui oppose que de passer du non-être à l'être, c'est commencer, il répond : 1° qu'ici tout est

obscur et que les bornes si étroites de notre esprit fini nous empêchent de comprendre l'infini dans ses actes; 2° qu'on ne lui prouve pas que Dieu, ayant existé de tout temps, n'a pas voulu et fait une chose de tout temps.

Mais le monde, quelle que soit son origine, a sa nature. Or, connaît-on mieux celle-ci que celle-là? Ainsi sait-on s'il est ou non animé, s'il a ou non une âme? rien de plus difficile que de le dire, tant il y a à cet égard d'opinions diverses et opposées. Cependant l'auteur croit pouvoir prendre parti contre ceux qui, comme Spinosa, en mettant l'âme dans le monde, y mettent Dieu pour ainsi dire, ou plutôt l'y perdent et l'y détruisent, et il insiste sur l'impossibilité qu'il y a à ce que le souverain être soit étendu, à ce qu'il ait les substances particulières, l'homme, par exemple, pour modifications, ce qui, selon ses termes, mènerait à soutenir « qu'un Dieu coquin a tué un Dieu honnête, et qu'on a pendu un Dieu fripon. »

De plus le monde en lui-même ne va pas sans l'espace. Or, qu'est-ce que l'espace? est-ce un être en soi et indépendant des corps qu'il renferme, en un mot le vide? ou n'est-il que ces corps, que l'étendue, qui forme leur essence, rien, par conséquent, qu'un rapport, qu'un point de vue de notre esprit? les sentiments sont ici encore loin d'être unanimes, et il y a de part et d'autre des arguments plausibles et des objections embarrassantes: de part et d'autre de grands noms et de hautes autorités. Toutefois d'Argens incline pour ceux qui admettent le vide, et voici la raison qu'il en donne: « On objecte, dit-il, qu'il n'y a que la substance et l'accident, qui méritent le nom d'être, et que l'espace, n'étant ni l'un ni l'autre, il n'est point un être et n'existe pas. Mais s'il est vrai que l'espace n'est ni substance ni accident, il est le lieu des substances et des accidents, et par conséquent un être à sa manière, il est une certaine étendue qui fait

que deux choses sont éloignées l'une de l'autre et une certaine capacité de recevoir les corps. »

Mais quel que soit l'espace pour le monde, le monde est divisible ; or comment l'est-il? est-ce ou non à l'infini? nouvelle question, qui pas plus que les précédentes n'est résolue d'une manière uniforme, et sur laquelle on retrouve les mêmes contrariétés, les mêmes combats et des adversaires également illustres, les uns soutenant l'impossibilité où est une chose bornée et limitée de tout côté d'être divisible à l'infini, et les autres l'impossibilité où est une chose étendue et qui a des parties, de n'être pas toujours divisible. L'auteur serait ici plutôt du côté des premiers que de celui des seconds, mais il aime mieux ne pas s'engager et garder sa liberté de douter, justifiant sa conduite par cette maxime quelque peu mondaine, et que je laisse, bien entendu, à sa charge: « Il en est des philosophes comme des amants ; les uns prennent feu sur le moindre mot, comme les autres sur la moindre faveur. Il sont cependant également incertains, et la philosophie est pour le moins aussi trompeuse que la plus fieffée coquine de Paris. »

Il a d'ailleurs, au sujet du monde et de la nature, un motif général pour rejeter les explications qu'on en propose ; c'est le mystère dont elle enveloppe ses phénomènes : « Elle ressemble, dit-il, à un joueur de gobelets ; elle ne montre jamais que les derniers effets de ses opérations ; » et il ajoute avec Montaigne ; « Il advient aux gens véritablement savants, ce qui advient aux épis, ils vont s'élevant et se haussant la tête droite, tant qu'ils sont vides ; mais quand ils sont pleins et gros de grains, en leur maturité, ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes. » — Reste à savoir si les savants, tels que les veut d'Argens avec Montaigne, sont vides ou pleins, et si leur scepticisme n'est pas, avec une grande inanité, une

profonde indifférence. Le doute ne remplit pas l'âme, et dans le vide qu'il y laisse, ce n'est pas de l'humilité, c'est de la faiblesse qu'il y engendre. L'humilité, la véritable humilité est encore de la force, car c'est une manière en s'abaissant devant l'infini de s'y attacher et d'y prendre appui; tandis que le doute n'est qu'un grand détachement, qu'un grand affaissement de l'esprit, la plus radicale de ses faiblesses.

Du monde, l'auteur de la *Philosophie du bon sens* passe à Dieu, et ici peut-être plus réservé, s'il répugne à certains arguments communément reçus, tels que ceux qui se tirent soit de l'idée même de Dieu, soit du consentement universel, il en accueille mieux d'autres, qui lui paraissent mieux fondés; c'est ainsi qu'il dit: Il y a un être éternel. Cet être est pensant ou non pensant. L'être éternel est donc l'un ou l'autre. Or il n'a pu communiquer ce qu'il n'a pas. Il a communiqué la pensée, donc il a la pensée, et s'il a la pensée, il est Dieu. — « Qu'on brise un caillou, ajoute d'Argens, qu'on le réduise en poussière, et que l'on remue ensuite avec violence cette poussière; si l'on en fait résulter quelque pensée, quelque conception, si cette poudre non pensante peut devenir ou produire un être pensant, je suis prêt à croire au système des athées. » Voilà qui est bien parler, voilà qui est affirmer avec raison la pensée et la spiritualité, par conséquent l'âme en Dieu. Mais alors pourquoi, comme déjà plus haut, et comme ici même il le fait, tant insister sur notre ignorance au sujet de l'âme humaine et se complaire, en l'exagérant, au doute de Locke à cet égard? C'est ébranler d'une main ce qu'on a établi de l'autre, c'est défaire ce qu'on a fait, jouer, en un mot, le jeu du scepticisme, qui se plaît essentiellement à ces tours et retours, à ces balancements sans fin entre le *pour* et le *contre*, que Bayle appelle bien un jeu de bascule.

Ce manège de l'auteur, qui est ici manifeste, l'est peut-être plus encore, quand après avoir traité du monde et de Dieu, il parle en troisième lieu de l'homme, ou pour mieux dire de l'âme de l'homme. En effet, après avoir rapporté d'après Descartes les preuves que l'ont peut donner de sa spiritualité, et qui devraient le convaincre, il s'attache aux difficultés qu'on tente d'y opposer, ne les résout pas, bien entendu, et oubliant qu'il vient de dire qu'un caillou ne saurait devenir ou produire un être pensant, il admet maintenant que : « Dieu peut accorder à un certain nombre et à une certaine qualité d'atomes la faculté de penser et de sentir, lorsqu'ils sont liés ensemble d'une certaine manière. » Comme si cette union pouvait jamais être de l'unité, cette complexité de la simplicité, cette absence de spiritualité et de pensée dans la substance, de la spiritualité et de la pensée dans le mode de la substance. Mais ainsi procède le sceptique, et il ne s'en embarrasse guère; il a son expédient tout trouvé, que voici tel que le propose d'Argens : « Je viens, dit-il, d'établir la possibilité de la matérialité de l'âme humaine; mais quoiqu'elle ait pu être matérielle, il a plu à Dieu de la faire spirituelle; la foi à cet égard termine et borne nos doutes. » Seulement il ferait bien d'accorder ce recours plus ou moins sincère à l'autorité de la foi avec la souveraineté, qu'il attribue d'autre part à la raison, lorsqu'il dit : « Toutes les religions ont leur prétention à la révélation; c'est en les examinant et en les trouvant contraires à la lumière naturelle, qu'on les refute et qu'on les rejette; la raison est donc la règle des révélations, puisqu'elle juge de leur validité. » Bayle ne dirait pas mieux, il n'irait pas mieux du contraire au contraire, et parmi toute cette fluctuation, il ne se frayerait pas mieux sa voie au doute et à l'indifférence. Sceptique au sujet de la spiritualité de l'âme, d'Argens l'est égale-

ment touchant son immortalité, c'est-à-dire qu'après avoir combattu la doctrine de la vie future par les arguments des matérialistes, il la défend par ceux des spiritualistes, mais en somme sans beaucoup plus croire à ceux-ci qu'à ceux-là, et en se rangeant à l'opinion de Gassendi, qui est que les preuves pour et contre étant à peu près équivalentes, et que les premières étant de plus soutenues par la révélation, le plus sûr est d'y adhérer et de s'y rallier. Voilà donc encore la foi appelée au défaut de la raison à décider de la vérité, quand cependant d'un autre côté c'est la raison qui est instituée juge de la foi et de la vérité! N'est-ce pas là toujours la tactique du scepticisme, ce *jeu de bascule*, pour redire le mot, et quand se posant cette question: si la croyance à l'immortalité est nécessaire au caractère de l'honnête homme? D'Argens répond: oui, peut-être, dans le bas peuple; mais non parmi les gens d'un certain rang, et quand il ajoute que, quoique cette croyance ne soit pas essentielle à l'honnête homme, il n'est cependant pas pour son compte un incrédule, parce que ce ne serait être ni chrétien ni déiste; faut-il avoir une bien grande confiance en cette assertion, et pour la mieux admettre, doit-on oublier les *Lettres juives*, les *Lettres cabalistiques* et ses autres écrits? Non assurément, car sa vraie pensée est le doute; il n'y a pas à s'y tromper; seulement c'est le doute avec certaines formes de langage, avec certaines précautions oratoires, qui, en paraissant le dissimuler, ne l'empêchent nullement de se trahir et de percer.

Ainsi, d'après d'Argens, nous ne savons sur Dieu, l'homme et le monde, rien que d'incertain et de douteux.

Mais sommes-nous du moins capables de mieux savoir? Pouvons-nous plus pour la vérité, que jusqu'ici

nous n'avons fait, et à défaut de la réalité, n'avons-nous pas au moins la possibilité de la science ? Non, car nous ne l'aurions que si nous avions la vertu de connaitre l'essence des choses; or, comme notre seul mode de connaître est la sensation, à laquelle cette essence échappe, il n'y a pour nous, comme dit l'auteur, absolument aucune certitude et persuasion convaincue.

Telle est en substance la *Philosophie du bon sens.*

Si maintenant nous voulons rechercher rapidement la trace de cette même philosophie dans d'autres écrits de l'auteur qui, par leur titre et leur apparente destination, sembleraient devoir y être étrangers, mais qui cependant au fond n'ont pas d'autre dessein, jetons les yeux sur ses traductions d'*Ocellus Lucanus*, de *Timée*, et de l'Empereur *Julien*, et nous ne tarderons pas à être édifiés. Seulement voici ce qu'il faut à cet égard remarquer: d'ordinaire on fait les notes pour les traductions et non les traductions pour les notes; ici c'est tout le contraire, et à le voir procéder, il est évident que d'Argens n'a successivement traduit les écrivains, que je viens de nommer, qu'afin d'avoir l'occasion de produire, sous forme de commentaires et de dissertations détachées, des opinions, qui ne sont que des suites de la *Philosophie du bon sens*, ainsi qu'il le fait lui-même observer.

Dès le début de son *Ocellus Lucanus*, dans son *Discours préliminaire*, il annonce qu'obligé de combattre certains dogmes philosophiques adoptés par la religion, mais qui ne lui paraissent pas évidents, il a soumis sa croyance aux décisions de la foi; et ultérieurement il s'exprime encore en ces termes : « Quel est, je ne dis pas le philosophe, mais l'homme tant soit peu éclairé, qui sans la foi peut croire la première vérité qu'elle nous apprend sur la création de la matière, sortie du néant; » et ailleurs : « Nous savons aujourd'hui que

l'âme est spirituelle et immortelle, parce que la révélation nous l'a appris, et que nous devons nous soumettre à ce qu'elle nous enseigne ; » puis dans un autre endroit : « En montrant la faiblesse de tous les raisonnements des philosophes sur les choses divines et la nature de l'âme, je n'ai eu pour but que de prouver que sans la révélation nous ne serions que des aveugles; » voilà ce qu'il professe ici, ce qu'il professe également dans sa traduction de *Timée*, où l'on trouve ces paroles : « J'ai toujours cru et même prouvé, si je puis me servir de cette expression, qu'il est absolument nécessaire de soumettre sa raison et de suivre ce que la foi nous apprend. » Or, à l'entendre parler de la sorte, s'il cesse de paraître un partisan de la raison, on pourrait supposer qu'il est devenu du moins et qu'il reste un fidèle. Mais quel fidèle que celui qui, après s'être rangé sous l'autorité de la foi, ne trouve dans les deux monuments qui la repésentent et l'expriment, l'ancien et le nouveau Testament, qu'obscurité, désaccord, sujets infinis de disputes; qui pense, en outre, que les premiers Pères n'ont guère d'autres doctrines, même sur Dieu, que celle des philosophes païens, et qui enfin dans ses *réflexions* sur Julien, et pour le justifier de ses attaques contre le christianisme, demande la permission de faire un parallèle abrégé des principaux dogmes chrétiens et païens ? Ecoutons-le sur ce point, afin d'achever de nous éclairer sur sa constance d'opinions. Il suppose un Chinois qui compare la pluralité des dieux païens à la triplicité du Dieu chrétien; Jupiter produisant Minerve de son cerveau à une vierge enfantant un Dieu; Apollon et Neptune quittant le ciel pour la terre, à Christ qui le quitte également ; Mars et Venus blessés par des mortels, à Christ mis à mort; les demi-dieux aux anges; les métamorphoses de Jupiter à celle du Christ en pain et en vin, etc.; et il conclut en

disant que le Chinois qui raisonnerait sur ces rapprochements lui donnerait assez l'idée de Julien et servirait à l'excuser ; ce qui est au fond conclure, et c'est ce qu'il fait, que le christianisme pourrait bien n'être pas dans ses dogmes plus raisonnable que le paganisme ; ce qui ne l'empêche pas néanmoins d'affirmer, en terminant, qu'après l'examen qu'il vient de faire des dogmes de la religion, il est persuadé qu'autant il y a d'aveuglement à y croire sans les connaître, autant il y a de sagesse à s'y attacher avec soumission lorsqu'on les a étudiés avec soin.

Encore une fois, qu'est-ce que tout ce jeu, incessamment renouvelé, qui consiste à faire pièce à la raison par la foi et à la foi par la raison, à les trahir toutes deux, en passant alternativement au service de toutes deux, sans être plus attaché à l'une qu'à l'autre? Je n'ai pas besoin de le redire, ce n'est que du scepticisme.

C'est donc du scepticisme que nous trouvons constamment du premier au dernier des ouvrages de d'Argens, mais quel scepticisme et avec quel caractère? Avec un caractère qui n'a rien de bien grave et de bien imposant, qui n'a rien de neuf et d'original. Imitation affaiblie d'une doctrine empruntée à Bayle et à Huet, c'est une façon de philosophie qu'il traduit en homme du monde, pour des hommes du monde, qui recherchent volontiers cette facile et commode manière de voir, parce que, sans les agiter ni les occuper beaucoup, elle les amuse et les divertit. Rien donc là de bien sérieux, et si le scepticisme n'était pas toujours le scepticisme, et que même chez l'auteur de la *Philosophie du bon sens* il ne dût pas donner lieu à quelques sévères remarques, je pourrais m'arrêter ici et ne pas prolonger cette étude ; mais je prie qu'on n'oublie pas, d'une part, que cette disposition fâcheuse de l'intelligence, qui permet de tout

penser sans rien croire, et de tout dire sans rien affirmer, de toucher à toutes les idées sans s'attacher à aucune, a eu ses conséquences funestes au XVIII[e] siècle, et que d'Argens a été un de ceux qui, en un rang inférieur, il est vrai, mais à ce rang très-actif, ont le plus compendieusement contribué à la communiquer et à la répandre ; et, de l'autre, que ce système, renouvelé de nos jours sur une tout autre base et avec une tout autre force, n'est pas resté sans crédit et sans mauvais effets parmi nous, et alors on comprendra le soin que j'ai pu mettre à l'examiner, à l'occasion et à propos de d'Argens. Certes, d'Argens en lui-même, et réduit à sa valeur propre, ne mériterait guère de nous occuper, mais avec lui et en lui j'ai vu d'autres sceptiques, ou plutôt le scepticisme en général, et voilà pourquoi j'ai formé le dessein et je demande la permission de présenter sur cette doctrine, un peu à titre de digression, quelques réflexions, qui auront plus de portée que si elles ne s'adressaient qu'à d'Argens.

3° Appréciation de sa doctrine.

Sur cette double question : Que savons-nous que pouvons-nous savoir? quelle est la réponse du scepticisme? Une double négation. A son sens, en effet, nous ne savons rien certainement, et qui pis est, nous ne pouvons rien savoir; nous n'avons ni la réalité ni la possibilité de la science, et notre faculté de la vérité est une faculté vaine, qui ne vaut ni par ce qu'elle nous a donné jusqu'ici, ni par ce qu'elle nous donnera jamais, attendu que, soit en puissance, soit en acte, elle n'a portée et prise sur rien de constant et de vrai.

Les motifs pour le scepticisme de le décider ainsi, c'est la double critique qu'il fait d'une part des connais-

sances humaines, telles que, selon lui, nous les livre l'histoire, de l'autre, celle de l'esprit humain, tel que, selon lui également, nous le montre la philosophie. Ainsi de ce qu'il trouve de divers, de contradictoire et de faux dans les doctrines du passé, il conclut à une très-grande difficulté et déjà même à une certaine impossibilité d'atteindre la vérité ; et de l'analyse, à son point de vue, de l'entendement et de ses lois, de sa vertu interne, et comme on dit, *subjective* de connaître la vérité, il conclut pareillement à l'impossibilité, mais cette fois absolue, de la saisir en elle-même. D'où une double raison de douter, l'une de fait et l'autre de droit, l'une tirée de l'expérience historique et l'autre de la spéculation philosophique. Tel est le scepticisme sous la double face, ou, si l'on aime mieux, aux deux degrés qu'il présente. Suivons-le de l'un à l'autre, en le jugeant en chacun d'eux.

Ainsi d'abord, à cette prétention qu'il met témérairement en avant, de ne tirer de l'étude du passé que des preuves de la faiblesse de la connaissance humaine, opposons, je ne dis pas la prétention contraire, car ce serait se jeter d'un excès dans un autre, mais cette juste réserve, qui consiste, l'histoire à la main, à exactement discerner ce qu'il y a, dans cette connaissance de force, mêlée à la faiblesse, de vérité à l'erreur, de motifs de croire aux motifs de douter. Ne voyons pas tout en bien, mais voyons encore moins tout en mal. Voyons le bien à côté du mal, le clair à côté de l'obscur, sous une apparente diversité la profonde unité qui s'y cache, ce qui reste sous ce qui passe, dans le faux même la part du vrai, et en tout une œuvre qui avance, et malgré ce qu'elle peut avoir relativement d'incomplet, s'élève et dure pour la perfection et à l'honneur de l'esprit humain. Dirai-je le mot ? et pourquoi non, quand je propose la chose, contre le scepticisme, qui abuse si étrangement de l'his-

toire, recourons à l'éclectisme, qui en use plus sagement. L'un est en effet le mépris de l'histoire, l'autre en est le respect; serait-ce là une raison d'hésiter entre l'un et l'autre ? Avec celui-ci du moins sommes-nous sûrs de ne pas perdre, de recueillir au contraire, et d'accroître, en l'épurant, ce patrimoine précieux de vérités de tous les âges, qui est comme le commun héritage de la successive humanité; tandis que avec celui-là nous ne faisons que le mésestimer, le négliger, l'appauvrir et le dissiper à plaisir.

Le scepticisme est une grande ruine, l'éclectisme une grande restauration ; c'est là leur opposition, et dans cette opposition, le triomphe réparateur du second sur le premier. En veut-on une preuve tirée du sujet même de cette suite de *Mémoires sur la philosophie au* XVIII[e] *siècle ?* Que fait le scepticisme au XVIII[e] siècle? Dans son peu de foi et d'égard aux doctrines du passé, il se rit de toutes indistinctement, mais plus particulièrement de celles qui affirment Dieu et l'âme ; il en accuse sans pitié les côtés imparfaits, il en méconnaît sans justice et souvent sans science les mérites réels, il ne prend rien en bonne part, et de négation en négation, il arrive à ce doute, sans réserve ni limite, qui serait la fin de toute philosophie, comme au reste de toute religion, s'il devenait et restait l'état constant des âmes. Que fait d'autre part l'éclectisme au XIX[e] ?

On peut le dire aujourd'hui sans blesser ni flatter personne, parce que c'est un fait accompli ; en vertu de cette loi du monde moral aussi bien que du monde physique, qui égale et rapporte la réaction à l'action, appuyé sur un fonds solide de sobre spiritualisme, et cependant dans son intelligente et large impartialité, ouvert à tous les systèmes qu'il demande seulement à examiner et à juger, curieux mêmes des plus contraires, pour peu qu'il en

puisse extraire quelques parcelles de vérité, il finit, à l'aide de bons choix et de justes exclusions, par se former discrètement un ensemble de doctrines, fortes à la fois d'autorité et de démonstration, qui ont ainsi la double garantie de la critique et de la logique. C'est là son œuvre, œuvre de conservation et de développement par l'histoire et la raison, comme par l'histoire et la raison aussi, mais l'une et l'autre mal prises, celle du scepticisme en est une de ruine et de destruction. A ce titre, auquel revient l'honneur d'avoir le mieux servi les intérêts de l'esprit humain ?

Et puisque j'ai tant fait que d'opposer ici de front l'éclectisme au scepticisme, qu'on me permette, afin d'achever de le présenter à son avantage, et d'ailleurs sous son vrai jour, de dire une fois de plus en quoi précisément il consiste.

L'éclectisme n'est pas sans l'histoire, mais il ne se réduit pas à l'histoire : il suppose un choix, par conséquent une raison de choisir ; or, une raison de choisir en matière de philosophie, c'est déjà de la philosophie, c'est un principe de doctrine.

Sans un principe de doctrine, qui serve comme de *criterium*, dans l'histoire des systèmes, on ne discernerait rien, on ne saurait que prendre ou que laisser ; on accueillerait ou on négligerait tout ; on serait pour tout ou on ne serait pour rien, et l'on flotterait constamment entre la confusion et l'indifférence, entre le syncrétisme et le scepticisme ; ce ne serait pas là de l'éclectisme.

Au contraire, avec un principe certain de doctrine, ou du moins avec une vue, avec un sentiment philosophique, porté judicieusement dans l'étude de l'histoire, on comprend tout, mais on n'admet pas tout ; on examine tout, mais on n'accepte pas tout ; on fait élection et on n'est plus sceptique, ou indiscrètement érudit, on est

éclectique, c'est-à-dire dogmatique, avec cet avantage inappréciable de l'être en société des meilleures intelligences, et en profitant avec liberté de leurs plus sages pensées.

A ce titre, l'éclectisme n'est plus un procédé qui consiste simplement à rechercher, à recueillir, à analyser nombre de systèmes, ce qui ne serait pas proprement philosopher, mais apprendre; c'est l'art de faire servir l'histoire à la philosophie en réformant ou en confirmant, en développant ou en modérant, en améliorant de toutes façons ses opinions par celles d'autrui.

L'éclectisme n'est donc pas une telle manière d'opérer qu'en vérité ce ne serait plus une méthode régulière, mais une sorte de confuse et indigeste recherche de faits; il doit être tout autrement et plus raisonnablement entendu; il est de la philosophie avant tout, puis, pour plus de philosophie, de l'histoire mise au service d'un principe ou d'une idée; c'est l'esprit philosophique fortifié et étendu par l'étude, la critique, l'estime et le respect de toutes les doctrines graves et considérables.

A ce compte, il n'est guère de grand philosophe et de grande école qui ne soient éclectiques. Platon est éclectique, Aristote l'est également et d'une manière plus explicite encore; les Alexandrins eux-mêmes le sont, quoique avec trop peu de rigueur et de sévérité; et Leibnitz l'est avec la plus parfaite harmonie des qualités essentielles qui constituent ce mérite. Certainement, chez tous l'éclectisme n'a pas même valeur, parce que chez tous les principes, les raisons et la matière du choix n'ont pas même solidité, mais pour tous il a cela de bon, qu'il associe l'histoire à la philosophie au profit de la philosophie elle-même. Aussi, à parler exactement, l'éclectisme n'est-il pas propre seulement à quelques-uns; mais il est la méthode de tous les bons esprits qui ne croient pas à

ce point en eux, et à leur propre et privé sens, qu'ils espèrent pouvoir, sans inconvénient ni faiblesse, se séparer du passé, et rompre avec la tradition. A qui est-il permis de n'être pas éclectique, si ce n'est à celui-là seul qui se suffit dans son infinie science, parce qu'il a en lui absolument toute vérité et toute lumière. Mais l'homme ne pense bien qu'avec le concours et l'appui de l'homme. L'éclectisme est en lui un besoin comme celui de la société ; ce n'en est même qu'une forme. C'est aussi une manière de s'associer et de se rendre plus fort par l'association.

Qu'on me permette encore à cet égard quelques courtes réflexions.

L'esprit humain et la vérité sont naturellement en rapport. L'esprit humain est fait pour la vérité, comme la vérité pour l'esprit humain ; c'est-à-dire que la vérité possède en elle tout ce qu'il faut pour l'exciter, le provoquer, l'attirer à la science ; comme, de son côté, l'esprit humain est pourvu de tout ce qui lui est nécessaire pour se porter vers la vérité, la connaître et l'affirmer.

Mais en même temps qu'on remarque cette juste convenance entre l'un et l'autre de ces termes, il ne faut pas oublier que la vérité est infinie et l'esprit humain fini ; il y a donc de l'une à l'autre toute la distance qui sépare l'infini du fini. En Dieu seul la vérité et la science s'égalent, *adæquatio veritatis ;* dans l'homme il n'y a jamais parité, jamais la science n'y est comme la vérité elle-même, absolue comme la vérité. L'ambition de l'esprit humain est grande, elle a même, si l'on veut, quelque chose d'infini, ou pour parler plus justement, elle aspire à l'infini ; mais si son ambition est grande, sa puissance est petite et quoi qu'il prétende, il n'embrasse jamais la vérité tout entière, il n'en saisit que des parties, heureux encore quand il ne croit pas la tenir en son tout, plus

heureux quand il ne nie pas tout ce qui lui en échappe et le surpasse.

Cependant si d'un côté il est condamné par sa faiblesse à n'être jamais pleinement en possession de la vérité, de l'autre par sa nature et son activité même il n'en est jamais entièrement privé ; il y touche toujours par quelques points, et lors même qu'il s'en écarte le plus, il s'y rattache encore par certaines relations ; au fond de toute erreur il y a quelque trace du vrai, au fond de tout préjugé quelque juste sens des choses, au fond de toute ignorance un commencement de science, comme au reste on peut dire aussi que toute sagesse a ses illusions, toute prudence ses déceptions, toute lumière ses ténèbres ou du moins ses limites.

Mais il y a surtout ces erreurs savantes, qu'on appelle des systèmes, qui, parce qu'elles sont de fortes et souvent de profondes préoccupations de certaines faces de la vérité, tout en étant de fausses vues, n'en sont pas moins des vues fécondes, et, exclusives par ce qu'elles rejettent, sont fort compréhensives par ce qu'elles admettent. Or, si on ne doit pas les accepter, on ne doit pas non plus les négliger, car il y a beaucoup à en tirer par une juste et diligente critique. Ainsi parmi les philosophes, ceux qui se sont le plus trompés, méritent encore d'être consultés, à plus forte raison ceux qui ont moins erré, et mieux encore ceux qui ont le plus sagement embrassé et entendu la vérité.

Voilà comment l'éclectisme a sa racine dans l'esprit humain.

Et du reste, il est à peine besoin de le dire, l'éclectisme n'est pas l'asservissement à la raison d'autrui, il en est seulement le respect, et par ce respect on ne fait pas abnégation de sa liberté, on la tempère seulement, on la soutient par l'autorité; on compte sur soi-même,

mais on compte aussi sur les autres; on ne réduit pas tout l'homme à soi, on ne le voit pas tout en soi. Le principe éclectique est un peu, en matière de spéculation, comme celui de la charité en matière d'action ; aimer son prochain comme soi-même est la règle de celle-ci ; consulter son prochain comme soi-même est la régle de celui-là ; consulter son prochain surtout, quand ce prochain est Platon, Aristote, Descartes et Leibnitz, tout ce qu'il y a de plus grand et de plus sage parmi les intelligences humaines. L'éclectisme est, si l'on peut le dire, l'absence d'égoïsme en philosophie; ou si on l'aime mieux, c'est la disposition à faire, dans la recherche et la découverte de la vérité, une aussi juste part aux autres qu'à soi-même : il n'est pas bon que l'homme soit seul ; il n'est pas bon non plus qu'il philosophe seul; ce n'est même pas possible. Or, l'éclectisme est une manière de ne pas philosopher seul, mais avec le concours et l'expérience des plus illustres penseurs. Aussi est-il dans les besoins et les penchants de l'esprit humain, comme la sociabilité elle-même, dont je viens de dire qu'il est une des formes. Il s'agit, comme pour tous nos penchants naturels, de le suivre raisonnablement, de n'y céder que dans une juste et convenable mesure; par conséquent, en recourant à la pensée d'autrui, pour appuyer la nôtre, il s'agit de ne pas faire abandon de celle-ci, mais de l'exercer au contraire et de la développer de toute la force de notre ferme et libre volonté. Usons et n'abusons pas de ce moyen d'avancement pour notre intelligence; ne demandons à autrui que ce qu'il possède mieux que nous ou que ce que nous ne pouvons pas mieux acquérir pa nous-mêmes ; ne soyons éclectiques qu'à bon escient ; mais à cette condition soyons-le, c'est notre loi et notre puissance ; Dieu nous a départi à chacun la raison, mais à aucun il n'a donné ni la pleine raison ni les mêmes

emplois de la raison : en cet état qu'avons-nous à faire? Nous avons à suppléer autant que possible aux défauts de notre raison personnelle par le recours, moyennant l'autorité et l'histoire, à toutes ces autres raisons également personnelles, qui, chacune avec leur aptitude et leur portée respectives, ont leur part souvent fort considérable de science et de vérité. Nous serons ainsi forts à la fois de notre force propre et de celle d'autrui.

Mais le scepticisme, comme je l'ai indiqué au début de ces remarques, ne se fait pas seulement voie à l'aide de l'histoire, il procède aussi par la philosophie, et c'est même sous ce second rapport qu'il est particulièrement digne d'une sérieuse attention. On sait, en effet, pour ne parler ici que du dernier et du plus grand de ses représentants à ce point de vue, tout ce que l'imperturbable génie du père de la moderne philosophie allemande lui a prêté au moins d'apparente puissance, par l'art profond avec lequel il a tenté de le tirer du sein et comme des entrailles mêmes de l'entendement humain. Armé de sa pénétrante et redoutable analyse, il a contesté à la raison, saisie et scrutée par lui jusque dans ses plus subtils éléments, tout autre droit que celui de se percevoir elle-même, et selon son langage, de voir dans *l'objet* une simple forme du *sujet*; de sorte que dans cette théorie, Dieu, l'homme et le monde, ne sont plus rigoureusement qu'à titre *subjectif*, c'est-à-dire ne sont plus réellement en eux-mêmes, et n'ont d'autre existence que celle d'une détermination, d'un mode, d'une manière de voir de notre esprit : scepticisme, qui, pour se présenter sous le nom modéré de *critique de la raison pure*, n'en a pas moins tout son caractère et toute sa portée logique, et n'a pas tardé à être poussé, sinon par le maître lui-même, dont la sagesse pratique le tempère et même le contre-

dit, du moins par des disciples trop fidèles, à ses plus extrêmes et plus fâcheuses conséquences.

C'est sur cette espèce de scepticisme que je voudrais faire aussi quelques rapides réflexions, afin de ne pas laisser trop incomplète cette appréciation générale de la doctrine du doute.

La première et la plus fondamentale, c'est que cette *critique* dont il s'appuie, si sévère et si exacte qu'elle soit en apparence, ne l'est cependant pas absolument; c'est qu'elle ne pénètre pas dans la raison jusqu'à l'essence même de la raison; c'est qu'elle n'y découvre pas ou y méconnaît un caractère qui la distingue aussi, et en fait la vertu, cette propriété de se prêter à *l'objet* comme au *sujet*, d'appartenir à l'un comme à l'autre, de mettre en rapport l'un avec l'autre, en procédant de celui-ci et en s'appliquant à celui-là, en recevant du premier son action, sa détermination même, et du second son motif de détermination, de telle sorte qu'à y bien regarder, on voit que dans toute notion *l'objet* se mêle au *sujet* au moins par impression, s'y *objective* en quelque sorte, et y dépose cette réalité qui est comme sa marque, et qu'a très-nettement observée et exprimée Descartes, lorsqu'il a parlé de la *réalité objective* des idées, la séparant et la rapprochant à la fois de cette autre réalité, qu'elles tiennent du *sujet*, et qui n'est que la forme qu'il leur donne. Il y a donc dans les idées, dans les phénomènes de la raison, cette double réalité, aussi positives l'une que l'autre, et témoignant toutes deux avec une égale certitude, celle-ci du *sujet* dont elle est l'œuvre et la production, celle-là de *l'objet* dont elle est l'expression et la représentation. Pour que les idées fussent uniquement et exclusivement *subjectives*, il faudrait qu'elles n'eussent en elles que l'une de ces réalités; puisqu'elles les ont toutes deux, c'est qu'elles sont *objectives* par un côté, comme *subjec-*

tives par l'autre; c'est qu'elles ont un double rapport, un double caractère, relatifs l'un au sujet et l'autre à l'objet. Effacez-en par hypothèse la réalité objective, ou ce par quoi elles diffèrent entre elles, et qui leur vient de l'objet, et, selon la remarque de Descartes, vous n'avez plus entre toutes que ressemblance et identité : Effacez-en, au contraire, la réalité *subjective*, ou celle qu'elles tiennent du sujet, et elles n'ont plus rien de commun. Or, on ne peut pas plus nier ce qu'elles ont de divers entre elles, que ce qu'elles ont de semblable, et l'admettre, c'est admettre, sous le nom et du droit de la réalité objective, le signe et la preuve même de la réalité de l'objet. S l'objet n'était pas au même titre que le sujet, que signifierait dans les idées la réalité objective à côté de la réalité subjective? Si celle-ci prouve le sujet, celle-là ne doit pas prouver la même chose, elle doit preuver autre chose, c'est-à-dire l'objet.

A cette difficulté qui, je l'ai dit, est capitale, que peut-on opposer? Que cette *réalité objective* attribuée aux idées n'est pas ce qu'elle paraît, lo résultat d'une double action, l'indice d'une double cause, l'une interne et l'autre externe, l'une le *sujet* et l'autre *l'objet*; mais l'effet à deux faces, la détermination complexe d'un seul et même principe, le *sujet*, la propriété qu'il a de *s'objectiver* lui-même de se dédoubler en quelque sorte, et à l'aide de cette opération de se donner l'illusion de deux existences en une, de celle du dehors dans celle du dedans. On soutient donc de nouveau que, quelle que chose que l'esprit connaisse, tout se passe toujours en lui, de lui-même à lui-même, et que quand avec le *moi* il croit percevoir le *non-moi*, ce n'est encore au fond que le *moi* qu'il saisit, que par conséquent rien n'est et ne se trouve dans la connaissance, qui ne soit dans l'intelligence, qui ne soit l'intelligence même, dans quelques-uns de ses modes;

le temps, l'espace, Dieu, le monde, l'incréé et le créé, tout y rentre, rien n'en sort, ou du moins ne s'en distingue, il n'y pas en un mot d'*objet* réel et en soi, il n'y en a que dans et par le *sujet*. Voilà l'instance; voici maintenant la réponse, qui ne sera au reste que l'objection qu'on vient de lire, reproduite avec quelques nouvelles explications, et qui, si elle paraît une concession au début, n'en sera à la fin qu'une plus ferme opposition :

Ainsi, sans doute, il est vrai que, dans le fait de la connaissance, il y a avant tout l'intelligence, le *sujet* intelligent; mais il y a aussi autre chose, sinon au même titre, du moins à un titre également certain? il y a l'*objet*, agissant comme cause déterminante de l'idée dont le *sujet* de son côté est la cause efficiente. Il y a l'*objet* présent par la marque qu'il y imprime, la représentation qu'il s'y donne.

Toute œuvre d'intelligence implique nécessairement deux termes, l'intelligent et l'intelligible, ce qui sait et ce qui est su, la vérité à percevoir et le principe qui la perçoit, et par son action propre la fait passer de l'ordre de l'existence à celui de l'évidence; ce qui, qu'on le remarque bien, n'est pas la tirer de soi, mais seulement la trouver, la dégager, la déterminer et l'affirmer. C'est de cette façon que nous agissons par la pensée sur les choses elles-mêmes, et que, selon les circonstances, les manières d'être et les caractères avec lesquels elles se présentent à nous, nous les situons dans l'espace, nous les datons dans le temps, nous les reconnaissons pour effets ou pour causes, pour causes secondes ou premières, que nous leur prêtons en un mot notre intelligence pour leur intelligibilité. En ce sens, nous les faisons réellement par rapport à nous ce qu'elles n'étaient pas auparavant; d'inconnues nous les faisons connues, nous les appelons à la lumière, mais c'est tout; nous ne les appelons pas à

l'être, et notre affirmation n'est pas un acte de création, mais une simple déclaration et attestation d'existence. Là finit ce que j'ai appelé une concession et commence l'opposition. Je nie donc, contre la doctrine que je combats ici, que les objets de notre connaissance soient notre fait, notre ouvrage, qu'ils reçoivent de nous l'être, comme il en reçoivent l'évidence, qu'ils en tiennent leur nature, leurs propriétés et leurs lois, comme ils en tiennent leur explication et leur démonstration. Je nie qu'ils viennent de nous, qu'ils sortent de nous, qu'ils soient de simples modes de nous-mêmes, et je le nie par cette raison assez positive, ce semble, que nos semblables ne sont pas nous, que cette terre que nous habitons et ces cieux que nous contemplons le sont encore bien moins, et bien moins encore le Dieu qui les a créés, ainsi que nous. De tous ces êtres, nous pouvons bien faire par une opération de notre entendement et une adhésion de notre conscience qu'ils nous paraissent ce qu'ils sont, nos parents, nos amis, nos concitoyens, nos frères, les lieux que nous occupons, les spectacles que nous admirons, l'infini que nous adorons, mais par aucun effort de notre pensée, par aucune transformation, aucune confusion de leur substance dans la nôtre, nous ne pouvons faire qu'ils ne soient que des formes de notre entendement.

Je dirai tant qu'on voudra combien le *moi* et le *non-moi*, l'intelligent et l'intelligible, l'ordre de la science et celui de l'existence conviennent entre eux et se rapportent, sont faits l'un pour l'autre et en quelque sorte l'un sur l'autre. J'irai même, en ce sens, aussi loin que possible, en reconnaissant tout ce que l'*objet* doit au contact du *sujet*, tout ce que la vérité en soi gagne à être recherchée, pénétrée, entendue par l'esprit, et même tout ce que la vérité des vérités, Dieu en un mot, acquiert de

perfection, au moins à nos yeux bornés, quand de ses ineffables ténèbres il passe à ces clartés successives et croissantes, que nous découvrent la contemplation, la méditation et la science : le Dieu inconnu est bien grand ; mais le Dieu connu ne l'est-il pas plus encore ? et à parler du moins selon le langage humain, sa sublimité même ne se mesure-t-elle pas aux lumières dont il se revêt dans ses diverses et splendides manifestations ?

Je ne fais donc point de difficulté de rendre à César ce qui appartient à César, au *moi* ce qui appartient au *moi*, mais je ne veux cependant pas lui livrer le monde sans réserve, et plus je suis prêt à reconnaître la réalité de ses droits dans ce qu'ils ont de légitime, plus je m'oppose énergiquement à la chimère de ses prétentions et à ses excès d'ambition.

Me permettra-t-on d'ajouter, en insistant sur ce point capital en cette question, une remarque qui, bien que déjà implicitement contenue dans celles dont je l'ai fait précéder, ne peut cependant rien perdre à être dégagée et présentée à part.

Quand je juge, il va sans dire que c'est moi qui juge, qui opère le jugement. Mais de ce que j'opère le jugement, il ne s'ensuit pas que du même coup j'opère la chose jugée, et qu'avec le *moi* et par le *moi* je pose et fonde le *non-moi*; il s'ensuit le contraire, et s'il y a ici une distinction évidente et réelle, c'est celle de l'acte de juger et de l'objet du jugement ; je fais l'un et je ne fais pas l'autre ; je suis dans l'un et ne suis pas dans l'autre. L'acte de juger, c'est moi, ou du moins quelque chose de moi ; l'objet jugé n'est pas moi et ne vient pas de moi, sa substance n'est pas la mienne et ne peut se confondre avec la mienne. Dans les plus libres, les plus personnels, les plus intimes de mes jugements, je ne tire de moi par la volonté, par l'attention qui en dérive, qu'un

peu plus d'énergie, de durée et de précision dans l'acte de juger, mais je n'en tire pas ce dont je juge; je le trouve, je le perçois, je le crois et l'affirme, mais je ne l'institue et ne le crée pas; je n'ai pas cette vertu. Toute ma puissance en ce sens expire et se termine aux limites et comme aux confins du *moi*: cause efficiente jusque-là, je ne le suis plus au-delà: au-delà n'est plus mon règne, c'est celui de Dieu qui commence, et qui, en me donnant beaucoup à voir, ne me laisse rien à créer. Or, s'il en est ainsi de ceux de mes jugements dans lesquels je mets le plus du mien, dans lesquels je déploie le plus de ma volonté et de ma force propre, que sera-ce de ceux où je suis purement et simplement nécessité, alors que tout se fait pour ainsi dire en moi sans moi et comme par l'impression d'une force étrangère. Certes, ce n'est pas moi qui, parce que j'en porte un jugement nécessaire, donne à la cause son rapport avec l'effet qu'elle produit, à la substance le sien avec l'attribut qui la modifie, aux êtres qui se succèdent leur place dans la durée, à ceux qui se juxtaposent leur lieu dans l'espace; ce n'est pas moi qui fonde l'immensité et l'éternité, qui décrète et forme à mon gré la justice et le droit, et pour tout dire, qui crée Dieu et d'un *fiat* de ma pensée lui prête l'être et la vie. Rien de semblable ne se passe en moi, et à quelque point de vue que j'essaie de me placer, il ne me paraît pas que jamais l'acte de juger soit en moi autre chose, que celui d'assister par ma pensée et de croire en ma conscience à la réalité de l'objet auquel il se rapporte.

M'arrêterai-je maintenant à cet autre argument, dont use aussi le scepticisme, mais qui n'est plus précisément du genre de ceux que je viens d'examiner, et qui consiste simplement à dire que, comme la raison ne peut se prouver elle-même, elle ne prouve finalement rien, puisqu'elle

ne prouve que par une chose à prouver. Je ne voudrais pas le négliger, mais je ne voudrais pas non plus le traiter trop sérieusement; je me contenterai d'y opposer cette simple observation: Si la raison ne se prouve pas, c'est qu'elle n'y est pas obligée; il n'y a pas à l'infini, la preuve de la preuve, il n'y a la preuve que de ce qui est à prouver, et la raison n'est pas dans cette nécessité. Principe et fond de toute preuve, lui en demander une en ce qui la regarde, n'est pas moins que lui demander une impossibilité logique, une contradiction. Il n'y a donc pas à exiger d'elle qu'elle se prouve elle-même, mais seulement qu'elle prouve ce qu'elle peut et doit prouver. Elle n'a pas à justifier de ses droits à l'affirmation, elle n'a qu'à les exercer dans leurs justes limites; ses droits sont dans son essence qui est de juger et non d'être jugée.

Elle juge, comme le soleil luit, parce qu'il est bon qu'il en soit ainsi, et que s'il en était autrement, elle serait la plus vaine et la plus étrange des facultés. Il faut donc que le scepticisme en prenne son parti, la raison n'a pas à se prouver et à se légitimer elle-même; elle vaut de soi et sans preuve, par son intime vertu.

Mais battu encore sur ce point, le scepticisme, changeant maintenant de tactique comme de face, prétendrait-il que, loin d'être hostile à la raison, il lui est, au contraire, favorable; qu'il ne lui ôte rien sous une forme, sans le lui rendre sous une autre; qu'il l'enrichit au dedans de tout ce qu'il lui enlève au dehors, qu'il ne fait en quelque sorte que déplacer son domaine et le lui mieux assurer, en le transportant du *non-moi*, où il ne repose sur rien, au *moi*, en qui seul il est assis et fondé; qu'en un mot son opération n'est qu'une réintégration de toutes choses en leur lieu, la conscience, source de tout être comme de toute science. Ce serait merveille assurément, s'il le

faisait comme il le dit, si tout se trouvait ainsi, d'un coup de sa baguette, remis en place et en ordre. Mais cette restauration n'est qu'une déception; rien ne tient de ce qu'elle répare, et il ne faut qu'y regarder pour voir que tout s'y dissipe en vains fantômes et pures ombres. Qu'est-ce que en effet, par exemple, que ce Dieu et ce monde, réduits à n'être que des formes, et comme des productions de notre raison, des créations de son affirmation? rien, moins que rien même, j'ose le dire, car d'une part ils ne sont pas, et de l'autre ils ont l'air d'être et trompent sur leur néant par un faux-semblant d'existence. Mais, dans tous les cas, un Dieu et un monde faits de l'homme, ou ce qui revient au même, l'homme pris pour être tout à la fois Dieu et le monde, l'incréé et le créé, l'infini et le fini, quelle vanité et quelle confusion! quel abus de l'axiome: faire quelque chose de rien! car ici ce n'est pas l'être en soi qui le pratique; c'est une des plus chétives existences, une de celles qui peut le moins être et faire quelque chose par elle-même. Est-ce assez d'impuissance pour une œuvre aussi haute, est-ce assez d'humanité pour un miracle tout divin. Il y a plus: Dieu et le monde ainsi faits de la main du scepticisme, que seront-ils pour l'homme! qu'en tirera-t-il dans ses besoins, qu'en recevra-t-il dans ses misères? quel appui, quel secours, quelle grâce ou quelle justice trouvera-t-il auprès d'eux? mais ce monde, c'est lui, ce Dieu c'est encore lui, rien que lui, rien de plus ni de mieux; ce sera donc à lui d'être tout à la fois son espace, sa durée, sa nature tout entière, cet univers créé, et en outre cette providence qu'il lui est cependant si nécessaire de concevoir et d'avoir hors de lui, au-dessus de lui, et dans cette région de l'infini, où elle siége pour agir et régner pleine de sagesse, de bonté et de force.

En vérité, à le prendre ainsi, à croire en cette illusion

que voudrait accréditer le scepticisme, il y aurait de quoi abîmer son âme dans la plus profonde des tristesses, celle de la solitude et de l'impuissance au sein du vide, ou la perdre d'orgueil et de folle exaltation dans le rêve impie d'une apothéose insensée! ce serait, sous deux formes différentes, même infirmité et même misère, ce serait entre deux précipices chance égale de chute, et de chute effroyable. Voilà au vrai tout ce que peut le scepticisme pour tenir les plus brillantes de ses promesses.

J'hésiterais peut-être ici à poursuivre cette discussion, qui, dans l'ordre général de ce mémoire, doit de plus en plus prendre l'apparence d'une digression, si je ne trouvais encore quelque intérêt à jeter au moins un coup d'œil sur les effets communs à l'un et à l'autre des scepticismes, dont j'ai successivement parlé, à celui qui s'appuie sur l'histoire, comme à celui qui procède de la philosophie, à celui que professe d'Argens, comme à celui qui nous vient de Kant; mais au souvenir et par respect de sa vie et de sa dignité morale, je lui demande pardon d'un tel rapprochement.

Dans une de ces pensées morales dont sont semés ses écrits, Bacon remarque que si le scepticisme est ennemi de l'orgueil, il est en même temps très-favorable à la paresse ; car après qu'on s'est persuadé qu'il n'y a rien de vrai et de solide, on ne fait plus que des études de goût et d'amusement, qui ressemblent aux courses errantes d'un héritier émancipé, voyageant sans autre dessein que celui de satisfaire sa curiosité, ou de divertir son inconstance ; que la patrie et l'humanité réclament contre cette philosophie, très-fâcheuse dans la conduite de la vie, parce qu'elle jette dans toutes nos démarches une irrésolution qui en arrête le succès, et qu'on va comme à l'aveugle, avec une méfiance qui déroute les meilleurs pro-

jets et ressemble à un état d'ivresse où les objets tournoient sous les yeux, dans une confusion perpétuelle ; que la vérité peut servir d'asile et de retraite à l'âme, après bien des excursions dans le pays des préjugés, mais que le scepticisme est une circulation continuelle d'erreurs qui entraîne incessamment l'esprit de fausses lueurs en abîmes ; ce qui fait qu'il lui ôte à la longue toutes ses forces, tandis que la vraie philosophie lui en rend heureusement l'usage.

Bacon, on le voit, est assez sévère envers le scepticisme, il y aurait peut-être à l'être plus encore ; je tâcherai cependant, pour mon compte, de ne l'être que dans une juste mesure. Le mal n'en sera pas moins suffisamment signalé et accusé.

Et d'abord je conviendrai que toutes les âmes qui en sont atteintes, ne le sont pas au même degré, et que, pour la plupart même, il est peut-être plus apparent que réel, plus à la surface qu'au fond ; qu'il n'est pas radical. De même que, dans l'ordre physique, il y a des malades qui ne le sont guère, qui le sont, comme on dit, sans l'être, de même, dans l'ordre intellectuel, il y a aussi de ces malades qui ne le sont en quelque sorte qu'à demi. Tels sont bon nombre de sceptiques, qui, comme des délicats, ont leur indisposition, leur migraine, leur légère touche de fièvre, et rien de plus. On pourrait même soupçonner que dans leur raffinement, dédaignant la vulgaire satisfaction de se bien porter, c'est-à-dire de penser, de croire comme tout le monde, ils se plaisent au doute comme à une distinction, comme à une manière de n'avoir pas la foi, la grossière foi du commun. De ceux-là il n'y a guère à s'inquiéter sérieusement; le doute ne leur est pas mortel, il n'est pas la cessation de toutes les fonctions de la vie, il n'en est qu'un trouble passager et à peine sensible.

Il est encore d'autres sceptiques, dont il n'y a pas à désespérer ; ce sont ceux qui le sont pour une chose et qui ne le sont pas pour une autre, qui le sont par exemple en métaphysique et ne le sont pas en morale. Eux aussi, on peut le dire, ils ne sont qu'à demi malades, et il y a moyen de les guérir, en régénérant la partie faible et infirme de leur âme par celle qui y est restée saine et vive. Leur scepticisme est une inconséquence, il faut en profiter pour les ramener par un plus juste raisonnement des vérités qu'ils admettent à celles qu'ils rejettent, en leur démontrant le rapport qu'il y à des unes aux autres. Il leur faut faire un peu comme Kant se fit à lui-même, lorsqu'il corrigea en lui le métaphysicien par le moraliste, et que ce qu'il avait eu le malheur de mettre en doute au premier titre, par un abus de critique, il le rétablit au second par la prépondérance de sa sagesse pratique et de sa ferme honnêteté, dût au reste en souffrir une atteinte d'inconséquence son système général : bel exemple donné, par un grand esprit et un noble cœur, à quiconque a l'âme assez bien faite pour ne pas hésiter entre un bon mouvement de la conscience et un périlleux entraînement de la logique.

Mais le scepticisme vraiment funeste est celui qui, radical, général, sans exception ni limite, tient toute vérité en un même et profond mépris, et d'aussi peu de foi et de zèle pour les principes de la morale que pour ceux de la métaphysique, se résout en une finale et incurable indifférence. Là est le mortel poison qui, s'insinuant et pénétrant jusqu'aux sources mêmes de la vie, y corrompt dans leur commun fond, avec la puissance de croire toutes les facultés de l'âme, celle d'aimer comme celle de vouloir, celle d'agir comme celle de savoir, toutes ses vertus, toutes ses espérances : déplorable état, dans lequel, heureusement, il est bien peu d'hommes qui tombent et

demeurent sans retour; car on n'est guère, si jamais on l'est, sceptique et indifférent jusqu'au bout; on l'est plus souvent avec des réserves, des ménagements et des inconséquences, qui sont autant de voies de salut et de recours à la vérité. On l'est en esprit-fort, en libertin, en humoriste; on ne l'est pas en tout et pour tout, et parmi toute son incrédulité, on a encore sa religion, ne fût-ce que celle de l'honneur. Le philosophe, ou pour mieux dire encore, le dialecticien, le critique peut être sceptique, mais l'homme lui-même ne l'est pas; et l'homme, c'est toujours en nous ce qui prévaut et domine, grâce à cette première et incessante impression de la Providence, que, si elle livre parfois le philosophe à la témérité de ses pensées, n'abandonne jamais l'homme, et veille et pourvoit en lui à la vie morale par la croyance, comme à la vie physique par l'instinct.

Autrement il serait à craindre que le scepticisme ayant son plein et entier effet, et gagnant du philosophe à l'homme, de l'individu à la foule, ne se répandît de proche en proche dans tous les rangs de la société, et n'en fît la ruine comme tout ce qui l'atteint et l'ébranle à sa base. Douter en effet de tout, douter de Dieu, du bien, de ce monde et de l'autre, douter de soi, comme d'autrui, quelle misère et quelle infirmité! et comment des créatures, déjà en elles-mêmes si chancelantes et si faibles, et qui ne se soutiennent un peu qu'à l'aide des plus fermes convictions, suffiraient-elles à toutes les conditions et à toutes les obligations de la vie, souvent si rigoureuses, quand, à défaut de croyances, elles ne trouveraient plus en elles de motifs de force ni de volonté pour rien. D'autres doctrines aussi sont mauvaises; mais si elles égarent et dérèglent l'activité de l'homme, elles n'en détruisent pas le principe : le scepticisme le met à néant; il n'y a pas de mal au-dessus de celui-là.

Heureusement que, comme je l'ai dit, il n'a jamais cette fatale force d'expansion, ou ne l'a que pour un temps, et en provoquant presque toujours un énergique retour des âmes abattues vers les grandes vérités, au sein desquelles elles retrouvent, avec leurs principes de vie, leurs raisons d'action, d'effort et de vertu.

Et maintenant j'aurais fini, si je n'avais encore à revenir par quelques derniers mots à mon auteur, peut-être un peu trop longtemps oublié, afin d'expliquer comment, quoique de sa personne, et par son génie propre il paraisse peu fait pour mettre une doctrine en crédit, il put cependant concilier à celle qu'il professa une certaine faveur. Au XVIII[e] siècle, ce qu'on aimait par-dessus tout, ce qu'on recherchait avec passion, entre gens surtout d'un certain monde (nous avons vu plus haut comment d'Alembert en parlait), c'était la conversation, une conversation polie, piquante, facile et libre tout ensemble; on y trouvait le moyen aussi prompt qu'agréable d'échanger beaucoup d'idées, sans s'attacher à aucune, et de satisfaire sa curiosité sans engager sa foi. Beaucoup voir et peu croire, telle était la disposition générale des esprits, et les lettres, qui l'exprimaient, s'y rapportaient et la flattaient. On écrivait moins pour convertir ou raffermir les âmes que pour les exciter et les divertir de nouveautés en nouveautés. Le train du monde était au doute, et à ce doute qui s'égayait en mille recherches variées et s'amusait plus qu'il ne se tourmentait des questions qu'il agitait.

D'Argens, sous ce rapport, était bien de son temps. Ses ouvrages, pour la plupart sous forme épistolaire, n'étaient guère que de la conversation, qu'une suite d'entretiens écrits; les matières qu'il y traitait, le ton qu'il y prenait, les propos qu'il y mêlait, les personnes auxquelles il les adressait, ces jeunes gens, ces femmes, ces

officiers, ces lettrés, ces esprits libres et légers pour lesquels il les composait, tout contribuait à les mettre en un certain crédit. Sa doctrine n'était pas incommode; elle permettait tout et n'obligeait à rien, elle était la tolérance et l'indulgence mêmes; c'était la paix dans l'indifférence, c'était en un mot le scepticisme, mais le scepticisme sans tourment, sans combat, sans rien de pathétique et de grave. Ne rien croire pour ne se troubler de rien, telle eût pu être sa devise. A ce compte il devait plaire à cette société, peu difficile à qui la servait en ses goûts, et dans un rang inférieur, il est vrai, mais à ce rang actif, adroit, fécond et toujours prêt, il ne pouvait manquer d'avoir sa part d'action et d'influence dans l'entraînement général des esprits. D'autant que par son caractère, inoffensif, sans fiel, sans pointe trop acérée, soigneux avant tout de son repos et de ses studieux loisirs, il fut bien un des plus doux et des plus accommodants des sceptiques, un homme de la famille de Bayle, mais de Bayle dans le monde, et transporté, de sa laborieuse retraite de Rotterdam à la cour de Potzdam; sans compter qu'à cette cour d'Argens se distingua toujours, sinon précisément par la dignité de sa vie et la fermeté de sa conduite, du moins par une loyauté, une droiture, une fidélité en amitié, un agrément et une sûreté de commerce, une bonhomie tout à la fois de cœur et d'esprit, qui le firent aimer de tous et lui donnèrent l'estime et l'affection d'un grand roi. Heureux néanmoins à cet égard, si, à de certains jours, il n'eût eu à souffrir de ces jeux quelquefois plaisants, mais le plus souvent offensants et rarement bienséants, que se permettait envers lui, non sans quelque tyrannie de caprice et d'humeur son royal ami et maître.

Voilà quel fut d'Argens, quel fut son scepticisme; ni l'homme ni la doctrine n'eurent une bien haute distinc-

tion; mais ils ne furent pas non plus à ce point médiocres, qu'il ne leur fût pas dû quelque attention dans cette suite de mémoires consacrés à l'histoire de la philosophie au XVIII[e] siècle. Si, en ne leur en accordant pas plus qu'ils n'en méritent justement, j'ai pu répandre sur ce travail un peu de cet intérêt qui s'attache aux sérieuses études, je me féliciterai une fois de plus d'avoir fait servir au développement de quelques saines idées un nom et un système qui n'ont pas en eux-mêmes une très-grande valeur, mais qui ne sont pas non plus tout à fait à dédaigner.

C'est là, au surplus, un des bons usages de l'histoire de la philosophie, qui n'a pas toujours le génie et la grandeur à célébrer, mais qui peut toujours, même de la médiocrité, tirer quelque utile leçon.

HUITIÈME MÉMOIRE.

NAIGEON

ET ACCESSOIREMENT

SYLVAIN MARÉCHAL ET DELALANDE.

1°. — Naigeon.

Si ce titre en lui-même ne paraissait pas assez clair, et que, par les noms qu'il comprend, il ne fît pas d'abord entendre tout ce qu'il doit dire, je n'hésiterais pas à y joindre cette courte, mais nette explication : c'est d'athéisme directement, c'est d'athéisme, tout au long, qu'il va être question dans ce mémoire ; c'est cette maladie de la raison humaine, à une époque de doute et de négation, et chez des hommes qui ne la cachent pas, et qui au contraire en font ostentation, que je me propose d'y étudier, sans trop me dissimuler le peu d'attrait que présentera cette espèce de clinique morale, si on me permet cette expression, que je vais essayer sous les yeux de mes lecteurs. Je visiterai, en effet, de près, je toucherai du doigt en quelque sorte de bien fâcheuses plaies, et ce ne sera pas peut-être sans tirer de cette expérience quelques utiles enseignements ; mais ce ne sera pas non plus sans tristesse et sans dégoût, et j'ajouterai, sans quelque solli-

citude ; car, quoique je ne croie guère ici au péril de la contagion, il est cependant difficile de se défendre de quelque inquiétude en abordant de telles misères pour les exposer dans toute leur nudité. Le sujet en lui-même est peu engageant, et il ne m'a fallu rien moins que l'espérance d'en faire sortir en dernière fin quelques salutaires leçons, pour me déterminer à le traiter.

Quant au principal de mes personnages, je ne dis pas mon héros, il ne m'a pas non plus beaucoup charmé. Sans éclat, sans grandeur, avec une célébrité, qui n'est pas précisément de la gloire, et un caractère d'opinions, qui n'est ni l'élévation, ni la modération, il n'est pas un de ces noms que l'on recherche et dont on se flatte. Naigeon est en effet une pâle et froide figure sans originalité ni vraie force, dont aucun trait n'impose ni n'attire beaucoup, et néanmoins, à y bien regarder, il ne laisse pas, sous certains rapports, que d'exciter quelque intérêt et de mériter quelque attention. Ainsi d'abord, comme homme, il vaut beaucoup mieux que comme philosophe. Il se rend à lui-même le témoignage, et comme il se le rend publiquement, il faut l'en croire, qu'il a (ce sont les termes dont il se sert dans ses *mémoires* sur Diderot) « une fermeté et une inflexible droiture de caractère, qui l'éloigne également de l'adulation et de la satire[1]. » Monge disait un jour devant Bonaparte à Delalande (c'est Delalande lui-même qui le rapporte) : « Vous êtes un athée chrétien ; » à quoi celui-ci répondit : « Mon athéisme est le résultat de mes méditations sur l'univers ; mon christianisme, le résultat de mon expérience sur les hommes. »

1. Comme confirmation de ces paroles, et sans attacher du reste à cette particularité plus d'importance qu'elle n'en mérite, je donnerai ici le cachet de Naigeon, qui m'a été communiqué par un ami de sa famille, et qu'on peut regarder comme sa devise morale : *Fidem, libertatem et amicitiam, præcipua humani animi bona* (Tacite, discours de Galba à Pison).

Il y a un peu de cela dans Naigeon, sauf peut-être qu'il faudrait plutôt dire de lui qu'il fut un athée stoïcien, tant avec son athéisme il avait dans le cœur de rigoureuse honnêteté, de sévérité, de rude et austère probité. On sait ce qu'écrivait de lui et pour lui Diderot, au moment de partir pour la Russie : « Comme je fais un long voyage, et que j'ignore ce que le sort me prépare, s'il arrivait qu'il disposât de ma vie, je recommande à ma femme et à mes enfants de remettre tous mes manuscrits à M. Naigeon, qui aura pour un homme qu'il a tendrement aimé, et qui l'a payé de retour, le soin d'arranger, de revoir et de publier tout ce qui lui paraîtra ne devoir nuire ni à ma mémoire ni à la tranquillité de personne : c'est ma volonté et j'espère qu'elle ne trouvera pas de contradiction. » Cette confiance de l'amitié l'honore et doit, avec ses autres titres à notre estime morale, achever de lui mériter quelque considération.

Mais il est une autre raison, plus grave, parce qu'elle est plus générale, de lui accorder relativement une importance philosophique, à laquelle de lui-même il n'aurait pas droit.

S'il était vrai, en effet, que, soit chez nous, soit au dehors et principalement outre Rhin, on renouvelât, dans ce qu'elles on de plus révoltant, les doctrines d'une école dont Naigeon a été, au dernier siècle, un des plus actifs et des plus persévérants représentants, il ne serait peut-être pas inutile de se servir de lui comme d'un exemple, pour montrer qu'il n'est pas une de ces témérités, de ces énormités, auxquelles se sont portés les nouveaux-venus, que leurs devanciers n'aient osées, et que, dans leurs plus folles tentatives, ils ne font que reprendre en sous-œuvre et sans grand mérite d'innovation, une entreprise accomplie et comme poussée à bout avant eux : ce qui leur ôte au moins l'avantage de l'invention, et avec cet

avantage, le fâcheux attrait qu'ils pourraient avoir auprès d'esprits imprudents, inexpérimentés, curieux avant tout de nouveautés, et toujours prêts à s'y laisser gagner. Naigeon, tout médiocre et tout en sous-ordre qu'il soit, va si loin en son sens et avec une si extrême conséquence, qu'il ne donne guère après lui place à de plus audacieux, et que, dans son athéisme à outrance, il dépasse sans fléchir tout ce qui a été professé de plus déclaré en cette matière; or c'est certainement là un motif pour justifier et faire accepter, quelque répugnance qu'on y ait, une étude, d'ailleurs amenée avec une sorte de nécessité par toute la suite des travaux auxquels je viens de me livrer.

Je vais donc parler de Naigeon, assez peu de sa vie qui est obscure et peu connue, davantage de ses opinions qui ont une tout autre notoriété; assez court sur sa biographie, je le serai un peu moins dans l'analyse et la critique de ses différents écrits; viendront ensuite, pour leur part, et au second plan, Sylvain Maréchal et Delalande.

Naigeon naquit en 1738, à Paris, selon les uns, à Dijon, selon les autres[1], où son père aurait été un riche moutardier. Serait-ce à cette dernière circonstance qu'il faudrait attribuer certaines plaisanteries de la *Théologie portative*, dans le goût de celle-ci: « On sait que gros de foi comme un grain de moutarde suffit pour transporter des montagnes. Le Pape, pour sa part, en a une si grande provision, qu'il lui faut un homme tout exprès pour la porter: c'est lui qu'on désigne sous le nom de moutardier du pape? » Je l'ignore, et m'en inquiète peu. Mais ce qu'il y a de constant, c'est que toute sa famille demeurait à Paris à l'époque où il était le collaborateur

1. Quelqu'un m'avait fait espérer l'acte de naissance de Naigeon, mais n'a pu sans doute, se le procurer.

de d'Holbach, qu'elle avait dû s'y établir bien avant, et qu'un de ses frères y était né.

Où fit-il ses études et quelles furent-elles? Il serait assez difficile de le dire: mais il est permis de supposer qu'elles le familiarisèrent de bonne heure avec le goût et la culture des lettres grecques et latines, et éveillèrent chez lui la curieuse passion des beaux livres, dont il fut constamment animé.

Mais d'autre part Diderot, dans une lettre à Mlle Voland, raconte « qu'il avait prié Naigeon, qui avait été dessinateur, peintre et sculpteur, avant d'être philosophe, d'aller quelquefois au salon pour lui; mais qu'il n'en avait rien fait; » et dans un autre de ses écrits[1], il dit: « Vous savez que Naigeon a dessiné plusieurs années à l'Académie, modelé chez Lemoyne, peint chez Vanloo[2] et passé, comme Socrate, de l'atelier des beaux-arts dans l'atelier de la philosophie. « Comme Socrate, dit Diderot, mais à quelque chose près, il faut bien ajouter après lui, ce quelque chose qui est la sagesse, et qui ne fut pas précisément dans Naigeon ce qu'il fut dans le maître de Platon.

De très-bonne heure, à peine âgé de 18 ans, il se lia avec Diderot et fut admis dans sa familiarité. On se donnait aisément à un tel homme, et Naigeon lui appartint bientôt et en devint sans réserve le disciple assidu. « Il est, écrivait La Harpe, le singe de Diderot, dont il répète sans cesse les conversations, comme il copie son ton et ses manières. Il joint d'ailleurs, ajoute-t-il, pour achever le portrait qu'il en trace, à la gravité d'un savant, la coiffure d'un petit-maître, et les précautions d'une mauvaise santé avec l'apparence de la force. C'est

1. Avertissement du dialogue entre lui et Naigeon.

2. Il m'a été montré un portrait au crayon de Naigeon par Vanloo, fait par le maître pour l'élève, qui attesterait leurs bonnes relations.

ce qui a donné lieu au couplet suivant qui est assez plaisant :

« Je suis savant; je m'en pique,
« Et tout le monde le sait.
« Je vis de métaphysique
« De légumes et de lait.
« J'ai reçu de la nature
« Une figure à bonbon.
« Ajoutez-y ma frisure,
« Et je suis M. Naigeon. »

Mais qui était ainsi à Diderot devait être également à d'Holbach. De l'un à l'autre il n'y avait, si l'on peut le dire, que la main. Introduit et comme établi par son ami auprès du baron, Naigeon devint bientôt un des familiers et un des collaborateurs les plus actifs de ce dernier, et voici quel était particulièrement son emploi dans cette officine philosophique ; c'est de Naigeon le jeune, qui lui-même avait sa part, il est vrai fort modeste, celle de copiste dans ces travaux, que l'on tient ces détails : « Quoique l'écriture du baron d'Holbach fût bonne, très-nette et très-lisible, qu'il fît peu de ratures, et que ses renvois fussent très-exacts, ne voulant pas la faire connaître, il s'était confié à un de ses plus intimes amis, celui de tous, peut-être, dont les opinions étaient les plus conformes aux siennes, celui de tous qui avait le plus de caractère, le plus de courage, le plus de zèle et le plus de talent pour l'aider dans ses projets, lui corriger même son style, et le relever de ses idées fausses, parce que sa tête, quelque froide et bien organisée qu'elle fût, était quelquefois si fatiguée, qu'il ne s'apercevait pas ou de ses contre-sens ou de ses contradictions, ou même de certaines bévues, parfois dignes d'un enfant. Il s'était confié, dis-je, à cet ami et l'avait prié de lui chercher un homme, qui fût aussi sûr qu'eux d'eux, qui ne fût pas ignorant, qui fût même athée, qui eût une écriture nette, correcte,

extrêmement lisible, et qui eût le temps de copier ses manuscrits, sans interruption, et sans en faire copier une ligne à personne. Or cet ami était M. Naigeon, mon frère, et cet homme tant désiré, et demandé par l'auteur du *Système de la nature* à mon frère, était moi-même; ce que cet auteur n'a jamais su. J'étais alors contrôleur des vivres à Sedan. Comme j'avais la permission d'aller passer tous les ans six mois à Paris, où je suis né et où demeure toute ma famille, lorsque j'y étais, je copiais les manuscrits qui étaient achevés ou en train; quand je n'y étais pas, mon frère me les faisait passer par la poste à Sedan, au moyen de son ami Bron, qui était taxateur et en même temps inspecteur général du bureau du départ. Mon emploi ne me donnant rien à faire, aimant et cultivant aussi, en raison de mon intelligence, les belles-lettres et la philosophie, attachant un prix infini à la confiance de mon frère, et extrêmement curieux de lire et de copier ces sortes d'ouvrages, j'y travaillais avec un zèle et une exactitude incroyables. Quand j'avais le manuscrit entier, je l'adressais à Liége, à M. Lonçin, correspondant de Marc-Michel Rey, auquel il le faisait passer. Quand le manuscrit n'était pas complet, ou que mon frère le croyait susceptible d'être encore corrigé, je lui faisais passer et minute et copie, sous le couvert de l'intendant général des postes ou d'un administrateur, pour le remettre à M. Bron, et celui-ci à mon frère, qui réunissait tout le manuscrit et l'adressait à M. Lonçin, ou à Rey, par la diligence ou des voyageurs. »

Nous apprenons par ces particularités de quelle manière étaient préparées et disposées pour la publicité la plupart des productions philosophiques du baron et en particulier son *Système de la nature*, dont même un exemplaire, ayant appartenu à Naigeon le jeune, porte en tête, écrite de sa main, la note qui vient d'être citée.

Ainsi dans cette espèce d'atelier littéraire, d'Holbach composait, il est vrai, ses livres, mais non seul et sans concours; il avait près de lui Diderot, qui les inspirait, les fécondait, y jetait au besoin quelques vives et ardentes pages, Lagrange, le précepteur de ses enfants, qui y mettait aussi la main, et Naigeon enfin, qui les revoyait, les retouchait, les rendait plus conséquents, et s'il le jugeait nécessaire, les *athéisait*, comme on l'a dit. Après quoi il se chargeait encore du soin de les faire copier, imprimer et distribuer, sans que d'Holbach eût à s'en occuper et souvent même à le savoir.

Or, c'était là chez lui plus que la facile complaisance d'un familier prêt à tout, c'était une véritable et dévouée collaboration; c'était le même dessein et le même zèle que l'auteur, c'était la même foi, si l'on peut se servir de cette expression, en parlant de cet imperturbable et infatigable athéisme qu'ils professaient en commun, et dont Naigeon rendait témoignage par ces obscurs travaux et ces offices sans éclat, de même que le baron par ses incessantes et hâtives productions.

Mais Naigeon, qui était fort laborieux, ne se bornait pas à l'emploi qu'il avait auprès du baron et qui était d'ailleurs tout bénévole; il était aussi, pour son compte, éditeur et auteur, et à l'un comme à l'autre de ces titres il servait également la cause à laquelle il s'était voué.

En effet, même au premier, il paraît par le choix des écrits d'autrui, qu'il publia, dans quelle pensée il les publia. J'en prendrai quelques exemples dans un recueil qu'on lui doit: *le Recueil philosophique, ou mélange de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs* (Londres, 1770). Tout n'y est pas sans doute l'expression exacte de ses propres opinions, et il s'y trouve tels morceaux empreints d'un certain caractère de déisme, qu'il

n'eût certainement pas avoués pour siens. Mais quant à la plupart des autres, il les eût sans difficulté acceptés et signés de son nom.

J'en citerai d'abord un, qui est comme un abrégé de la *Contagion sacrée*, et dont le sujet est exprimé ainsi : *Problème important* : *La religion est-elle nécessaire à la morale et utile à la politique*. Il est supposé de Mirabaud; mais Mirabaud n'en est vraisemblablement pas plus l'auteur qu'il ne l'est du *Système de la nature*. Si je ne me trompe, la provenance en est autre, et à la marque de fabrique qu'il porte en quelque sorte, on peut aisément reconnaître la raison d'Holbach et compagnie. J'en donnerai pour preuve deux ou trois phrases dont le sens n'est pas douteux. Ainsi, il y est dit : « Celui qui ne connaît pas Dieu, ou qui n'est pas convaincu, par les preuves qu'on en donne, de son existence, connaît au moins la nature, et ne peut pas douter de sa propre existence; » ce qui lui suffit pour avoir sa règle de vie; « car, ajoute-t-on, un athée s'aime lui-même, et à moins d'être dans le délire, il ne peut être insensible à la haine et à l'amour des autres, à leur estime ou à leur mépris. Tous ces motifs, tous ces intérêts subsistent pour l'athée. » « Il ne faut donc pas fonder la morale sur un être inconcevable, ou dont chaque individu de l'espèce humaine se fait nécessairement des peintures différentes; » c'est sur une autre base qu'elle doit reposer : « Il faut aux hommes une autre morale que celle que la religion leur prescrit : au lieu d'une morale insociable, mystique, il leur faut une morale sociable, intelligible, au lieu de ces intérêts merveilleux, que la religion montre à ses disciples, il faut que la raison humaine leur montre des intérêts plus sensibles, plus présents et plus réels. » Voilà la thèse soutenue dans cette dissertation. Or, c'est une de celles qui sont le plus familières à Naigeon.

Mais il est encore une pièce dans le *Recueil philosophique*, qui pourrait pareillement être attribuée à Naigeon, qu'il donne d'ailleurs comme d'un anonyme, et qui a plus d'un rapport de forme et de fond avec la *Théologie portative*; on y lit, en effet des passages tels que celui-ci : « Lorsque Dieu, de qui nous tenons notre raison, en exige le sacrifice, c'est un faiseur de tours de gibecière, qui nous escamote ce qu'il nous a donné. » « Est-il bien vrai que le Dieu des chrétiens soit le vrai Dieu? il existe dans la nature un être bien plus puissant que lui, c'est le diable, vu qu'il y a pour le moins 100 000 damnés pour un élu. » Je n'irai pas plus loin dans ces citations, quoique celles que j'aurais à produire accusassent plus littéralement encore la parenté des deux ouvrages. Mais en pareille matière, et surtout en pareils propos, il vaut mieux moins de démonstration et plus de réserve et de respect.

Quant aux deux opuscules intitulés, l'un : *Sentiment des philosophes sur la nature de l'âme, par Mirabaud;* l'autre : *Dissertation sur l'immortalité de l'âme, traduite de l'anglais*, je n'en dirai rien, sinon que la commune doctrine qu'on y trouve n'est sous l'apparence d'un recours à l'Evangile, auquel on ne croit guère, qu'un véritable scepticisme sur ces deux questions, l'une et l'autre tout aussi bien philosophiques que religieuses. Je n'en voudrais pour preuve que ces citations extraites du second de ces écrits : « Il paraît difficile de prouver l'immortalité de l'âme par la seule lumière de la raison; mais dans le vrai, c'est l'Évangile, et l'Évangile seul qui nous a apporté la vie de l'immortalité; » « rien n'était plus propre à nous montrer clairement les obligations infinies, que le genre humain doit avoir à la révélation divine, puisque nous voyons qu'elle seule était capable de faire disparaître nos doutes sur un point aussi important que l'immorta-

lité de l'âme ; » et ces lignes tirées du premier : « Après avoir combattu de cette sorte les raisons dont on prétend prouver l'immortalité de l'âme humaine, ils ajoutent qu'il n'y en a aucune de concluante et qu'elles ne sont au plus à notre amour-propre que des motifs de l'espérer et de se flatter de la possibilité d'une chose inconcevable à notre esprit et totalement opposée au rapport de nos sens. »

Que si maintenant on regarde aux morceaux dans lesquels Dieu semble mieux admis, tels que celui qui a pour titre : *De l'indifférence des religions*, on s'aperçoit bientôt que le déisme qui y est professé est si vague qu'il n'engage à peu près à rien. En effet, il y est d'abord dit : « que ce n'est que sur l'ordre admirable qui règne dans l'univers, que nous pouvons fonder l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être sage, intelligent et raisonnable, par la volonté duquel tout est réglé; » et « que ce n'est qu'en cultivant leur raison, que les créatures peuvent lui montrer le cas qu'elles font des présents qu'elles ont reçus de lui. » Rien de mieux en apparence; mais au fond, à quoi tout se termine-t-il? à ceci : « Ces réflexions peuvent nous faire sentir l'inutilité des recherches que tant d'hommes ont faites jusqu'ici sur l'essence divine, la nature de l'âme, la vie future et le sort qui nous attend à la suite de la vie actuelle; » c'est-à-dire, peut-on ajouter, sans rien prêter à l'auteur, que tout revient à un Dieu, qui n'en est guère un, puisqu'on ne sait trop qu'en penser, qu'en espérer et qu'en craindre, et qui est fait pour le scepticisme plutôt que pour la croyance.

Je mettrai fin à cette rapide revue du *Recueil* dont je m'occupe, par quelques extraits d'une dissertation de Dumarsais, intitulée: *le Philosophe*, qui prouveront encore l'esprit dans lequel l'éditeur a publié ces diverses pièces.

Qu'est-ce que le philosophe, selon Dumarsais? « C'est, dit-il, une machine humaine comme un autre homme; mais c'est une machine qui, par sa construction mécanique, réfléchit sur ses mouvements...... c'est une horloge qui se monte pour ainsi dire elle-même. » Et afin qu'on ne s'y trompe pas et qu'on puisse bien juger du philosophe par l'homme, il dit encore : « L'air seul est capable de son; le feu seul peut exciter la chaleur; les yeux seuls peuvent voir; les seules oreilles peuvent entendre; la seule substance du cerveau est susceptible de penser. » « Le philosophe est donc bien positivement une machine comme une autre; on ne voit pas du reste pourquoi il y aurait une exception en sa faveur; seulement, celle-là se montant elle-même, a pour fonction propre la réflexion et le raisonnement, ce qui l'a rendue d'autant plus jalouse (mais pourquoi? on ne le voit pas trop) de tout ce qui s'appelle honneur et probité: au point même que c'est là son unique religion, la société étant la seule divinité qu'elle reconnaisse sur la terre. » En effet, le propre de l'honnête homme, poursuit l'auteur, « n'est pas d'agir par amour ou par haine, par espérance ou par crainte; c'est d'agir par esprit d'ordre et de raison; or, tel est le tempérament du philosophe. » Cela est si vrai que « si on sépare un moment le philosophe de l'honnête homme, que lui reste-t-il? La société civile, son unique Dieu, l'abandonne; le voilà privé des plus douces satisfactions de la vie. » « Pourquoi voulez-vous, continue Dumarsais, que, parce que le philosophe n'attend ni peine ni récompense après cette vie, il doive trouver un attrait présent qui le porte à vous tuer ou à vous tromper? » Le philosophe est homme d'esprit; il n'est pas comme le sot, qui n'en a pas assez pour être bon. Tout au plus « le vrai philosophe, qui n'est pas tourmenté par l'ambition, mais qui n'est pas non plus

insensible aux douces commodités de la vie, tâche d'échapper à la pauvreté, qui nous prive du bien-être, ce paradis du philosophe, comme dit l'auteur, et nous éloigne du commerce des honnêtes gens. »

Voilà qui se rapproche un peu plus de l'humaine faiblesse que ce que nous avons entendu plus haut; ce n'est plus tout à fait ce stoïcisme qui s'annonçait par cette maxime : n'agir ni par amour, ni par haine, ni par espérance, ni par crainte; c'est plutôt un peu du sensualisme selon le monde à la suite du sensualisme selon l'école.

Du reste, ces idées, si peu développées qu'elles soient dans l'écrit de Dumarsais, trahissent cependant assez le sens secret qu'elles renferment, pour qu'on y reconnaisse quelque analogie avec des doctrines toutes récentes, qui elles aussi, embarrassées de ce qu'il y a de divin dans les choses, ne nient Dieu en un sens, que pour l'admettre dans un autre, ne le rejettent de l'infini, que pour le supposer dans le fini, et n'hésitent à cet égard qu'entre la partie et le tout, l'individu humain ou l'humanité; de sorte que ce Dieu de leur façon n'est que chacun de nous ou la société, la créature en un mot au lieu du créateur; triste Dieu par conséquent, que celui qui vient habiter et se perdre parmi tant de misères et d'imperfections, et auquel pourtant on se réduit, parce que l'on veut, même en le trompant, satisfaire cet invincible besoin de trouver quelque part un sujet à tous ces modes, un principe à tous ces faits, qui témoignent dans la création de l'essence et de la perfection divine. On met le ciel sur la terre, quand on ne le laisse pas à sa vraie place, et plutôt que de s'en priver, on l'abaisse à ses pieds; pour se donner le change et se dédommager d'une déplorable aberration, on divinise la nature humaine. La religion qu'on chasse ainsi d'en haut par la fenêtre, rentre en bas par la porte, et on se sauve par une illusion d'une

trop grossière négation, ce qui n'est encore qu'une déception.

Tels sont quelques-uns des choix par lesquels Naigeon se distingua comme éditeur.

Mais il ne fut pas seulement éditeur, il fut aussi auteur, et quoiqu'il ne faille pas lui attribuer tout ce qu'on s'est plu à lui prêter, il n'en a pas moins ses œuvres certaines et sa part également certaine dans celles auxquelles il a contribué avec ses amis.

On lui a donné l'article *âme* dans l'Encyclopédie; c'est une méprise. Voltaire qui en avait recommandé le sujet à l'honnête homme[1], comme il dit, qui en serait chargé, ne fut pas content du morceau et trouva qu'il était d'un théologien plutôt que d'un philosophe. Il n'était donc pas de Naigeon, qui l'eût mieux satisfait, et n'y eût certainement pas laissé cette teinte de spiritualisme qu'on y reconnaît encore, et la critique, même assez sévère qu'on y lit de l'opinion de Locke. L'article en effet était de l'abbé Yvon, licencié en Sorbonne, qui après avoir exposé les différentes doctrines sur la question, finissait par se prononcer dans une certaine mesure en faveur de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. De la part de Naigeon, c'eût été un mensonge ou une inconséquence dont il était incapable. Il suffit à cet égard, pour être édifié, de se rappeler, entre autres écrits, ses *mémoires* sur Diderot.

Mais si dans l'Encyclopédie il ne fit pas l'article *âme*, il fit celui d'*unitaire* que Voltaire cette fois accueillit avec faveur et dont il écrivit dans une lettre: « Il est terrible et j'ai bien peur qu'on ne rende pas justice à l'auteur et qu'on ne lui impute d'être trop favorable aux

1. Voir les paroles mêmes de Voltaire dans le Mémoire sur d'Alembert, p. 92.

Sociniens. Ce serait assurément une extrême injustice, et c'est pour cela que je le crains. » Et ailleurs : « Je ne sais qui a fait l'article *unitaire*, mais je sais que je l'aime extrêmement. »

Ce qui dans cette pièce, consacrée à l'exposition, avec remarques et comparaisons, des doctrines sociniennes, avait particulièrement frappé Voltaire, était la conclusion. L'auteur y disait : « La religion catholique, apostolique et romaine est la seule bonne, la seule sûre, la seule vraie ; mais cette religion exige en même temps de ceux qui l'embrassent la soumission la plus entière de la raison. Lorsqu'il se trouve dans cette communion un homme d'un esprit inquiet, remuant, difficile à contenter, il commence par s'établir juge de la vérité des dogmes qu'on lui propose à croire, et ne trouvant pas dans ces objets de sa foi un degré d'évidence, que leur nature ne comporte pas, il se fait protestant ; s'apercevant bientôt de l'incohérence qui caractérise le protestantisme, il cherche dans le socinianisme une solution à ses doutes et à ses difficultés, et il devient socinien. Du socianisme au déisme il n'y a qu'une nuance imperceptible et un pas aisé à faire ; il le fait. Mais comme le déisme n'est lui-même qu'une religion inconséquente, il se précipite ensuite dans le pyrrhonisme, état violent et aussi humiliant pour l'amour-propre, qu'incompatible avec la nature de l'esprit humain. Enfin il finit par tomber dans l'athéisme, état vraiment cruel et qui assure à l'homme une malheureuse tranquillité, à laquelle on ne peut guère espérer de le voir renoncer. »

Voilà l'itinéraire tout tracé de la main de Naigeon pour aller tout droit du catholicisme à l'athéisme. Quoique Voltaire au fond n'aimât pas celui-ci, il aimait peut-être encore moins celui-là, et il n'était pas fâché que quelqu'un dît d'un ton, qui d'ailleurs ne lui déplaisait

pas : la religion catholique, apostolique et romaine, qui est la seule bonne, la seule sûre, la seule vraie, vous mène cependant, pour peu qu'on ait l'esprit inquiet et remuant, graduellement à l'athéisme.

Et puisque j'en suis au jugement de Voltaire sur les productions de Naigeon, qu'il ne paraît pas du reste connaître alors personnellement et dont il ne prononce pas le nom [1], je n'oublierai pas ce qu'il disait à la même époque (1767) de deux œuvres attribuées alors à un M. Saint-Hyacinthe, officier de dragons, et dont l'une en totalité, et l'autre, selon toute vraisemblance, au moins pour quelques parties, doivent être restituées à

1. Plus tard, en 1775, il écrit cette lettre à Naigeon pour le remercier d'un envoi, et lui dit un mot en faveur de sa philosophie :

« Ferney, 1er mars 1775.

« Monsieur, je vous remercie de m'avoir envoyé l'éloge philoso-
« phique d'un poëte.
« L'Arioste est au-dessus de tous les poëtes par la fécondité pro-
« digieuse de son imagination, par la variété de ses images, par
« l'intérêt dont il sait animer tant d'aventures qui toutes ont à la fin
« leur dénoûment, enfin par la galanterie, le badinage, le ridicule
« même qu'il a mêlés au sublime avec un art qui semble naturel,
« et tout cela en quarante mille vers écrits avec autant de pureté
« que l'Iphigénie de Racine.
« Je suis bien loin de croire, Monsieur, que vous ayez voulu me
« mortifier en citant les vers du poëte Rousseau, mon ennemi et
« et celui de tous les littérateurs de son siècle, qui valaient mieux
« que moi. Il est vrai qu'il disait que je rimais mal, parce que j'ai
« pensé, dès l'âge de quinze ans, qu'il faut rimer pour les oreilles
« et non pour les yeux. Je pourrais lui reprocher de n'avoir jamais
« rimé pour la raison. Mais la cause de son inimitié venait de ce que
« je l'ai toujours cru un malhonnête homme.
« Je suis persuadé, Monsieur, qu'en citant ces détestables vers
« d'une ennuyeuse épître à un jésuite, vous n'avez pas voulu m'of-
« fenser. Si vous aviez eu ce dessein (ce qui n'est pas possible), je
« vous l'aurais déjà pardonné en faveur de votre philosophie.
« Madame Denis pense comme moi, et est très-sensible à votre
« souvenir.
« Le vieux malade de quatre-vingt-un ans est sans rancune, avec
« toute l'estime que vous méritez, Monsieur, votre, etc..... »

Naigeon ; je veux parler du *Militaire philosophe* et de la *Théologie portative.*

De la première, Voltaire pense qu'elle est excellente, et que le P. Malebranche, auquel elle est supposée s'adresser, n'aurait pu y répondre ; qu'elle a fait une grande impression dans les pays où l'on aime à raisonner ; qu'il n'y a rien de plus vigoureux, d'écrit avec une éloquence plus audacieuse et plus terrible. Concevez-vous rien, ajoute-t-il, de plus violent que ces paroles qui se trouvent à la page 84. Et il cite ici en effet un passage, que je pourrais à la rigueur reproduire, mais que j'omets à dessein, d'une part, parce que, si on y tient, on a double indication pour le trouver ; de l'autre, parce que dans le cours de ce travail j'en aurai tant de si peu édifiants à rapporter, que, malgré mon goût pour l'exactitude textuelle, et peut-être mon devoir, je m'abstiens pour épargner un scandale de plus au lecteur. Je prouverai moins, mais je choquerai moins, et on devinera sans peine, au reste, quel est peut-être le caractère de ce morceau, dont Voltaire va jusqu'à dire : « Concevez-vous rien de plus violent. »

La tirade est en effet un peu forte, même au sentiment de Voltaire, qu'elle ne troublait toutefois que médiocrement, et quoiqu'il croie avoir à se plaindre de ce M. Saint-Hyacinthe, qui, dit-il, était un sot dans la conversation, mais qui écrivait bien, il lui pardonne les opinions et les écrits qu'il lui prête, non sans quelques doutes, il est vrai.

Quant à l'autre production, la *Théologie portative*, Voltaire écrit : « Y a-t-il rien de plus plaisant, de plus gai, de plus salé que la plupart des traits qui s'y trouvent. » Or, il faut savoir ce que c'était que cette espèce d'Encyclopédie, en petit, sur les matières théologiques, que vante ici Voltaire : j'en pourrai plus tard parler plus

longuement, mais dès à présent je dirai qu'il y a de tout dans cette œuvre, moins ce qui devrait s'y trouver, je veux dire la gravité, le respect, la discussion sérieuse, et que les choses les plus saintes y sont constamment traitées avec une légèreté, une bouffonnerie et parfois un cynisme de langage, qui ne sont pas même dans le ton habituel de Naigeon, ce qui appuierait la conjecture que j'ai énoncée plus haut, à savoir qu'il n'est, que pour une part, l'auteur des articles réunis sous le titre collectif de *Théologie portative*.

Du reste, si à cette époque (1767), et durant l'intervalle de temps qui va de 1765 à 1776, où il y eut un redoublement de productions irréligieuses, au point qu'en 1770 il y en avait déjà plus de vingt condamnées, on peut beaucoup prêter à Naigeon, travaillant seul ou en société, il ne faut cependant pas, comme on l'a fait[1], sans preuve suffisante, lui attribuer ce qui ne lui appartient évidemment pas, par exemple, *l'Examen critique des apologistes chrétiens*, mis ordinairement sous le nom de Fréret.

Il est bien vrai, en effet, qu'on a, à cet égard, la déclaration de Naigeon qui dit que « quand il voulut donner l'édition de cet ouvrage, il réunit plus de vingt manuscrits; qu'aucun de ces manuscrits n'était complet; qu'aucun n'était en ordre, que tous offraient les mêmes lacunes, les mêmes transpositions, les mêmes déplacements; que l'ouvrage, tel que le donnaient les manuscrits, était illisible et incompréhensible; que c'est lui Naigeon qui a remis en place les morceaux transposés, complété les phrases tronquées, et suppléé par un texte de sa composition aux nombreuses lacunes, et qu'il a

1. M. Walkenaer, dans son mémoire d'ailleurs fort intéressant sur les manuscrits de Fréret.

mis ainsi l'ouvrage en état de paraître; » mais de cette déclaration, conclure qu'il n'est non pas simplement l'éditeur, mais l'auteur même du livre, c'est, ce me semble, tomber dans une double inexactitude; car d'une part c'est infirmer, sans la peser, la parole de Naigeon; de l'autre c'est mettre dans la conséquence plus qu'il n'y a dans les prémisses.

Mais en outre, en se livrant à une semblable conjecture, on n'a pas pris un soin cependant essentiel; on n'a pas regardé à l'esprit et au fond même de l'ouvrage. Certes la doctrine n'en est rien moins que favorable au christianisme, et en ce sens, il pourrait appartenir à Naigeon. Mais il y reste, malgré tout, une profession de déisme, qu'il n'eût jamais avouée et publiée comme sienne, qu'il pouvait bien tolérer dans un autre, à cause de certains accessoires qui la faisaient passer à ses yeux, mais qu'il ne se fût pas appropriée, parce qu'elle n'était nullement sa foi; c'eût été du moins de sa part une inconséquence et une faiblesse que rien n'expliquerait. Dans cet *examen critique*, l'auteur veut montrer sous ce titre, qui est celui de l'un de ses chapitres : *Les hommes sont-ils plus éclairés qu'ils ne l'étaient avant l'Evangile?* qu'à cette époque il y avait sur Dieu et sur l'âme des lumières égales, sinon supérieures à celles qu'a produites le christianisme, et il dit, page 181 : « Platon et les Platoniciens ont des idées très-saines sur la nature de Dieu; » page 182 : « Le dogme de la spiritualité de Dieu a été admis par les plus excellents philosophes; » page 183 : « Platon ne reconnaît proprement qu'un Dieu : il l'appelle le père et l'auteur de toutes choses. Il n'y a qu'un Dieu, dit Aristote, auquel on donne plusieurs noms; » page 189 : « Le paganisme, sans le secours de la révélation, a eu des idées saines sur la divinité, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. »

Jamais évidemment Naigeon, quels que fussent ses desseins et ses entreprises contre le christianisme, n'aurait eu recours pour le combattre à ce genre d'argument; jamais il ne se fût fait contre lui une arme du spiritualisme et du déisme des païens; jamais Dieu et l'âme n'eussent été pour lui un sujet d'affirmation; jamais il ne les eût admis ou supposés, même par tactique de parti et conduite de guerre. Il n'y a qu'à voir comment il traite en toute occasion, dans ses différents écrits, ceux de ses amis qui par prudence, par concession ou un reste de conviction, en tolèrent la doctrine; c'est à peine s'il fait grâce à Diderot, s'il pardonne à Voltaire, s'il ne condamne pas d'Alembert, pour s'être tenu *sur la lisière.*

Par toutes ces raisons je conclus que Naigeon n'est et ne peut être l'auteur de *l'Examen critique.*

Il le serait plus vraisemblablement d'un autre livre intitulé : la *Contagion sacrée,* qui, bien qu'on le donne à d'Holbach, peut également lui être attribué, et offre du moins de frappantes analogies avec d'autres écrits, qui lui sont incontestablement propres. Ainsi on y soutient cette thèse que la morale est par son essence indépendante de la religion; qu'elle ne saurait s'y allier; qu'elle doit par conséquent se garder de la *contagion sacrée;* et qu'enfin elle n'est et ne doit être que la recherche de son bien-être, limité à cette vie et sans égard à Dieu et à l'autre monde.

Or, c'est précisément l'opinion que Naigeon professe constamment; je citerai en particulier son *Adresse* à l'Assemblée nationale et son Dictionnaire encyclopédique, dans lesquels il s'efforce expressément de l'établir. Il en résulte, ce semble, la preuve que si le livre, qui porte le titre de *Contagion sacrée,* n'est pas proprement de Naigeon, il est du moins dans ses sentiments, et certaine-

ment il sort d'un lieu, où rien ne se faisait sans qu'il y mît la main.

J'en dirai à peu près autant de la *Théologie portative*, sur laquelle, toutefois, j'insisterai un peu plus; j'en demande la permission et on verra que ce n'est pas sans raison, à cause du caractère plus particulièrement injurieux et léger qu'elle présente en des matières, qui cependant ne devraient être traitées qu'avec respect, réserve et gravité. Elle me servira à démontrer par un exemple de plus quel était cet esprit de frivolité et d'hostilité tout ensemble, d'insulte grossière et de plaisanterie déplacée, au sujet de la religion et même de la métaphysique, dont était, je ne dis pas animée, mais possédée et agitée, cette officine de d'Holbach, dans laquelle Naigeon était un des plus actifs et des plus persévérants artisans. A ce titre, il a sa part au moins morale de la responsabilité de cette œuvre. C'est pourquoi je n'hésite pas à en parler à propos de lui.

Mais avant de l'aborder, je dois avertir que par prudence, par décence, par les meilleures raisons de m'abstenir, je n'y toucherai que juste ce qu'il faudra pour marquer, par quelques extraits, quelle fut cette maladie dont étaient atteints nombre d'esprits au XVIIIe siècle, et qui pourrait se définir le défaut de respect dans le défaut de foi, le doute poussé jusqu'à l'outrage, et l'indifférence portée jusqu'à la plus impie des moqueries.

Dans la préface, on commence par louer l'idée des dictionnaires, et surtout des dictionnaires portatifs : « Dans le siècle où nous vivons, y est-il dit, on a trouvé de toutes parts à simplifier les connaissances, à les rendre plus faciles, plus compréhensibles, à les mettre à la portée de tout le monde; cependant jusqu'à présent on n'a pas tenté de faire même chose pour la théologie. C'est pour remédier à cet inconvénient, que l'on publie cet ouvrage,

qui peut être regardé comme le *vade mecum théologique*, ou si l'on veut, comme une *théologie de poche*, dans laquelle chacun trouvera la solution de toutes les difficultés qui pourraient s'élever sur cette importante matière. A l'aide de ce petit dictionnaire, les grands et les petits, les personnes éclairées ainsi que les plus simples, les femmes même seront en état de parler pertinemment d'un grand nombre de questions qui jusqu'ici ne s'étaient montrées qu'environnées de nuages. On espère donc que ce travail, qui n'est qu'une tentative, sera reçu favorablement du public, et méritera surtout l'approbation du clergé, qui y trouvera tous ses droits établis d'une manière inébranlable. . . . .
. . . . . . On sentira (en le lisant) que toutes les parties de la religion se prêtent un secours mutuel, que les théologiens font la religion, et que la religion n'a jamais que les théologiens pour objet, système vraiment céleste, et dont jamais rien sur la terre ne peut altérer la solidité. . . . *Tantum series juncturaque pollet.* »

Quelle innocence apparente dans cet *avertissement*, quelle bénignité dans ces mots! mais au fond et pour qui en sait le secret, quelle ironie, quelle moquerie comme prélude à tout ce détail d'impiétés du pire caractère, d'impiétés bouffonnes, qui vont être semées à pleines mains dans toute la suite de ce recueil! Voltaire le trouve salé, il se peut, mais c'est d'un sel souvent de bien mauvais goût, et jamais de fort bon choix.

Dès le début, et dans une sorte d'introduction, on attaque les religions fausses et leurs ministres, ce qui semble promettre la paix à la religion vraie et aux siens; mais ce n'est qu'un tour dont il ne faut pas être dupe; car tout aussitôt, avec une modération apparente et ironique, on dirige ses coups et les coups les plus violents contre elle; on l'accable des imputations les plus odieuses; le

moindre des reproches dont on la poursuit est celui de sa haine pour les lumières, et il faut voir en quels termes on l'attaque dans sa morale, dans sa politique, dans ses préceptes et ses exemples. Je ne les cite pas, parce que je veux abréger et que j'ai hâte d'arriver au dictionnaire lui-même. Mais si on lisait cette préface, on y trouverait une digne introduction à l'œuvre dont elle est destinée à exprimer d'avance et à marquer l'esprit; on n'y perd rien du reste, car le ton et l'accent à part, dont on peut aisément se faire une idée, ces pages ne se distinguent par rien de particulier, soit littérairement, soit philosophiquement.

De la préface arrivons au livre.

Naturellement ce dictionnaire se compose d'articles, rangés par ordre alphabétique; ces articles en grand nombre, et la plupart fort courts, offriraient peu d'intérêt à être pris dans leur succession ou plutôt dans leur confus mélange. J'en ferai donc un choix et les disposerai sous ces trois chefs : psychologie, morale et théodicée, de manière à en extraire, selon un certain système, les points de doctrine qui résument le fond même de l'ouvrage.

En psychologie, voici ce qui y est professé à l'article *âme* : « Ame, substance inconnue, qui agit d'une façon inconnue sur notre corps que nous ne connaissons guère; nous devons en conclure que l'âme est spirituelle. Or, personne n'ignore ce que c'est qu'un être spirituel. L'âme est la partie la plus noble de l'homme, attendu que c'est celle que nous connaissons le moins; les animaux n'ont point d'âmes, ou n'en ont que de matérielles; les prêtres et les moines ont des âmes spirituelles, mais quelques-uns d'entre eux ont la malice de ne point les montrer, ce qu'ils font sans doute par humilité. » Voltaire en gaîté et donnant, selon son humeur, au doute réservé de

Locke le tour d'une négation beaucoup moins contenue, pour faire pièce aux moines et à l'Eglise, n'aurait pas dit autrement.

On s'attend bien qu'à l'article *esprit* le dictionnaire s'exprimera dans le même sens; en effet, il y est dit que « toutes les fois que vous ne saurez pas comment une cause agit, vous n'aurez qu'à dire que cette cause est un esprit, et vous serez pleinement éclairé. »

Il y est également enseigné, à l'article *spiritualité*, que « c'est une qualité occulte inventée par Platon, perfectionnée par Descartes, et changée en article de foi par les théologiens. »

Aussi conclut-on à l'article matérialisme, que c'est « une opinon absurde, c'est-à-dire contraire à la théologie, que soutiennent des impies, qui n'ont point assez d'esprit pour savoir ce que c'est qu'un esprit, ou une substance qui n'a aucune des qualités que nous pouvons connaître. Les premiers docteurs de l'Eglise, ajoute-t-on, étaient un peu matérialistes; les grivois croyaient Dieu et l'âme matériels, mais la théologie a changé tout cela, et si les Pères de l'Eglise revenaient aujourd'hui, la Sorbonne pourrait bien les faire cuire pour leur apprendre le dogme de la spiritualité. »

Du matérialisme au fatalisme il n'y a que conséquence; il ne faut donc pas s'étonner que la *Théologie portative* soit en fonds d'ironie pour proposer celui-ci au même titre que celui-là : rien de plus simple de sa part que de déclarer dans l'article qui porte ce titre, que c'est « un système affreux, qui soumet tout à la nécessité dans un monde réglé par les lois immuables de la divinité, sans la volonté de laquelle rien ne peut arriver. Si tout était nécessaire, adieu le libre arbitre de l'homme, dont les prêtres ont si grand besoin pour le damner. » Et c'est ce que confirme expressément l'article du *libre arbitre*,

« sans lequel, est-il répété, les prêtres ne pourraient pas nous damner, et à l'aide duquel nous jouissons, pardessus les autres animaux et les plantes, de la faculté de pouvoir nous perdre pour toujours. » Ainsi voilà celui des attributs de l'âme qu'on peut le moins sérieusement mettre en doute, celui que doivent le plus affirmer les amis de la liberté civile et religieuse, comme prétendaient l'être les auteurs de ces propositions, le voilà, dis-je, nié par eux contre toute vérité et toute raison, et cela pour le seul plaisir de lancer sans justesse un trait de plus contre la doctrine chrétienne. Il faut se reporter aux temps, aux lieux, aux mœurs, aux circonstances variées où de telles faussetés et de telles inconséquences avaient cours et faveur pour s'expliquer la facilité et la légèreté avec lesquelles elles étaient proposées et acceptées; il faut en revenir à ce besoin et à cet interêt de négation et de ruine, qui aveuglaient alors et emportaient les esprits. Ce scepticisme précipité et facile, ne coûtait à personne; il coulait comme de source, et se répandait sur tout indistinctement, sans la moindre retenue ni le moindre scrupule.

Voilà pour la psychologie qui est qualifiée, en dernière analyse, « de science très-importante, très-subtile, à l'aide de laquelle chacun peut se mettre à portée de connaître à fond de belles choses, dont les sens ne fournissent aucune idée, de sorte que tous les chrétiens sont de profonds métaphysiciens, et qu'il n'est point de ravaudeuse, qui ne sache imperturbablement ce que c'est qu'un esprit, qu'une âme immatérielle, un ange, et ce qu'on doit penser de la grâce efficace par elle-même. » Certes, ceux qui s'exprimaient ainsi ne savaient pas si bien dire et ne se doutaient pas de la justice que, contre leur gré et dupes en quelque sorte de leur trompeuse ironie, ils rendaient au christianisme, en lui prêtant, par moquerie,

la vertu de nourrir de ces saines pensées les plus humbles de ses enfants.

En passant de la psychologie à la morale de la *Théologie portative*, nous changeons de sujet plutôt que de doctrine; car principes et préceptes, tout se tient et s'accorde, et la règle de la vie n'est que la suite et l'application de la théorie de la vie elle-même.

Dès le début, on le reconnaît par quelques articles tels que ceux-ci : « *amour-propre*, disposition fatale par laquelle l'homme corrompu a la folie de s'aimer lui-même, de vouloir se conserver, et de désirer son bien-être. Sans la chute d'Adam, nous aurions eu l'avantage de nous détester nous-mêmes, de haïr le plaisir et de ne point songer à notre conservation. » Helvétius n'eût pas mieux dit. « L'*abnégation* n'est qu'une vertu chrétienne, effet d'une grâce surnaturelle, qui consiste à se haïr soi-même. à détester le plaisir, à craindre, comme la peste, tout ce qui est agréable, ce qui devient très-facile, pour peu qu'on ait une dose de grâce suffisante pour entrer en démence. » ... « L'*abstinence* se compose de pratiques très-saintes, ordonnées par l'Eglise, et consiste à se priver des bienfaits de la Providence, qui n'a créé les bonnes choses que pour que ses chères créatures n'en fissent aucun usage; l'on voit qu'en ordonnant des abstinences la religion remédie sagement à la trop grande bonté de Dieu. »

Voyez aussi l'article *charité*, conçu en ces termes : « c'est la plus importante des vertus. Elle consiste à aimer par-dessus toute chose un Dieu que nous ne connaissons guère, ou ses prêtres que nous connaissons très-bien; de plus, elle veut que nous aimions notre prochain comme nous-même pourvu néanmoins qu'il aime Dieu ou ses prêtres, et qu'il en soit aimé; sans cela il est convenable de le tuer par charité. » Et celui de *prochain* dont voici

également le texte : « un bon chrétien doit aimer son prochain comme lui-même. Or, un bon chrétien doit se haïr lui-même; d'où il suit qu'un bon chrétien doit faire enrager son prochain, pour gagner à frais communs le paradis; » et celui *d'épreuves*, qui a égalcment son trait contre la divine Providence, comme on en peut juger par la citation que nous allons faire : « les épreuves sont des piéges ingénieux et subtils, que, pour s'amuser, la divinité, qui sait tout et qui lit dans les cœurs, tend aux hommes qu'elle favorise, afin de découvrir leurs dispositions cachées, et pour savoir à quoi s'en tenir sur leur compte. » Joignez-y l'article *espérance* qui lui sert pour ainsi dire de complément, et vous aurez un développement de plus de la même doctrine : « l'espérance consiste à mépriser tout ce que nous connaissons de bon ici-bas, pour attendre, dans un pays inconnu, des biens inconnus, que nos prêtres, pour notre argent, nous apprennent que nous connaîtrons quelque jour. » Viennent maintenant les articles *zèle* et *enthousiasme*, et on sera tout préparé à les goûter et à les bien prendre; on admettra, en effet, sans peine que « le zèle est une fièvre sacrée, accompagnée de redoublements et de transports au cerveau, à laquelle les dévots et les dévotes sont fort sujets; et que c'est un mal endémique et contagieux, dont le christianisme a gratifié le genre humain. » Quant à l'enthousiasme, » c'est une sainte ivresse, qui grimpe au cerveau de ceux à qui Dieu fait la grâce de boire à large dose le bon vin que les prêtres débitent dans leurs cabarets. » Quelle profanation et quelle ignorance à la fois des plus saintes choses de l'âme humaine, et j'oserais presque dire quelle innocence dans le blasphème, tant l'aveuglement paraît ici invincible et complet. Mais ce qui n'est plus innocent, car ce sont des paroles qu'on empreint à dessein d'une sanglante ironie, c'est ce qui est dit sur

le *bourreau :* « c'est toujours le meilleur chrétien d'un État et le citoyen le plus orthodoxe. Il est l'ami du clergé, le défenseur de la foi, l'homme le plus utile aux prêtres ou à la cause de Dieu. » Est-ce que, par hasard, M. De Maistre aurait été obsédé de quelque importun souvenir de la *théologie portative*, lorsqu'il se prit à célébrer, comme par bravade, sur le ton impitoyable d'une foi que rien ne trouble, le même personnage, que l'on impose ici avec une si outrageante satire, à la morale et à la politique chrétienne? Est-ce que d'aventure d'Holbach ou Naigeon auraient inspiré, par un effet de la loi des contraires, l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*? Je l'ignore, mais il est difficile de n'être pas frappé d'un tel rapprochement. La pensée, du reste, pour être sérieuse et véhémente d'une part, sceptique et épigrammatique de l'autre, n'en est pas plus chrétienne dans un sens que dans l'autre. Ce n'est de l'amour en aucun sens, c'est de la violence et de l'emportement par excès de foi ou d'incrédulité.

Mais c'est sur le chef de la théodicée, et plus particulièrement encore de la théologie positive que l'on se donne carrière dans l'œuvre que nous examinons. J'ai même besoin, de nouveau, de rappeler que je n'userai des citations qu'avec réserve et précaution, et en demandant grâce pour celles qui pourraient paraître un peu trop vives, mais que la nécessité de l'exactitude analytique m'obligera de produire.

Il s'agit de la Providence. Voici d'abord comment il est dit, article *anthropologie*[1], que les théologiens en jugent et en parlent : « C'est une manière de s'exprimer des écrivains sacrés, qui consiste à supposer des mains,

1. Se rappeler l'explication que donne Bossuet de ces façons de parler. — *Mémoire sur Saint-Lambert.*

des yeux, des passions, des noirceurs, des malices au pur esprit qui gouverne l'univers. Dans sa bonté, Dieu a fait les hommes à son image, et les prêtres ont fait Dieu à l'image des prêtres; voilà pourquoi nous le trouvons si charmant; » « et ils donnent le nom d'athée (article *athée*) à quiconque ne pense pas comme eux sur la divinité, ou ne la croit pas telle qu'ils l'ont arrangée dans le creux de leur infaillible cerveau. » En réalité, « les attributs divins (Voir cet article) sont des qualités inconcevables, qu'à force d'y rêver les théologiens ont décidé devoir nécessairement appartenir à un être dont ils n'ont point d'idée. Ces qualités paraissent incompatibles à ceux qui manquent de foi, mais elles sont faciles à concilier, quand on n'y réfléchit point. Les attributs négatifs, dont la théologie gratifie la divinité, nous apprennent qu'elle n'est rien de tout ce que nous pouvons connaître, ce qui est très-propre à fixer nos idées. » Et quand on prend à part certains de ces attributs, comme l'immensité et l'immutabilité (Voir ces articles), on n'est point embarrassé, on les traite, chacun en particulier, de la même manière que la nature de Dieu en général. Ainsi, au sujet de l'immensité, on dit: « Dieu est immense, il est partout, il remplit tout, il est donc dans moi quand je fais une sottise? — Eh! point du tout, grand nigaud, il est partout, sans néanmoins être dans vous. — Ah! j'entends, c'est un mystère; » et l'immuabilité: « Dieu est immuable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de changement; cependant nous trouvons, dans ses papiers, que souvent il a changé de projets, d'amis, et même de religion. Mais tous ces changements ne peuvent nuire à son immuabilité. » Il est également question de sa bonté, mais voyez la finesse, c'est à l'article *méchant* qu'on en parle; on y dit: « Dieu est infiniment bon, mais il est très-essentiel de le faire, sans

en rien dire, plus méchant que le diable; il en revient toujours quelque chose à ceux qui savent le secret de l'apaiser; avec un Dieu trop bon, le clergé ferait très-mal ses affaires. » ... « Dieu est créateur et ordonnateur à peu près comme il est bon. » ... « La création est en effet, chez lui, un acte incompréhensible de sa toute-puissance, qui de rien a fait tout ce que nous voyons. Les athées nient la possibilité du fait, mais ils manquent de foi; les théologiens leur prouveront que des riens suffisent pour mettre l'univers en combustion; l'Eglise leur fera voir qu'avec rien on peut faire de l'or et de l'argent; » et quant « à l'ordre qui règne dans l'univers, c'est l'arrangement merveilleux, qu'ont le bonheur de voir dans la nature ceux qui la regardent avec les bésicles de la foi; elles ont la vertu d'empêcher ceux qui les portent d'apercevoir aucun désordre dans le monde; ils n'y voient ni maladies, ni crimes, ni guerres, ni tremblements de terre, ni théologiens intolérants; » et la prescience divine doit se prendre au même sens: « c'est un attribut au moyen duquel Dieu a le plaisir de savoir les sottises que les hommes feront, sans vouloir ni pouvoir les en empêcher; » ou s'il essaie une certaine action sur eux et qu'il les tente (Voir l'article *tentation*), « c'est pour avoir le plaisir de les punir, quand ils sont assez bêtes pour donner dans le panneau; cependant pour l'ordinaire, il les fait tenter par le diable, qui n'a d'autre fonction sur la terre, que de faire la nique à Dieu et de lui débaucher ses serviteurs. On voit, par cette conduite mystérieuse, que la divinité, dans ses décrets impénétrables, se divertit à se jouer de mauvais tours à elle-même. » Ainsi accommodée, au point de vue de la vie présente, la Providence l'est pour le moins tout aussi bien par la *théologie portative* à celui de la vie future. Elle enseigne en effet d'abord, à cet égard, que « l'im-

mortalité est une qualité propre à notre âme, qui, comme on sait, est un esprit; or un esprit est une substance que nous ne connaissons pas; donc il est démontré qu'elle ne peut se détruire comme les substances que nous connaissons. Il est essentiel pour l'Eglise que notre âme soit immortelle; sans cela nous pourrions bien n'avoir pas besoin des ministres de l'Eglise, ce qui forcerait le clergé de faire banqueroute. » Ceci est déjà assez précis, pour ne pas prendre un autre mot, mais voici qui paraît l'être peut-être encore un peu plus :
« Si l'âme est immortelle, il y a un autre monde, un *avenir* (Voir cet article); or, cet avenir est un pays connu des géographes spirituels, où Dieu paiera sans faute, à leur échéance, toutes les lettres de change que ses facteurs ou courtiers auront tirées sur lui. On n'a point appris jusqu'ici qu'il ait laissé protester les lettres de ses gens d'affaires; elles sont, comme on sait, toujours payables à vue. »

Que si maintenant je poursuivais, si, passant de la théodicée à la théologie positive, de l'ordre de la raison à celui de la foi, je m'avisais de vouloir encore procéder par citations, je ne sais trop comment je ferais pour aborder certains textes. Le lecteur, qui se croit peut-être aguerri par ceux que je lui ai dejà livrés, se tromperait dans sa confiance, et il ne tarderait pas à s'apercevoir qu'il en aurait de bien plus scabreux à affronter et à supporter. Mais heureusement mon sujet me dispense de les multiplier sous ses yeux, et me permet de clore ici cette espèce d'inventaire de paroles impies jusqu'à la plus irrévérente dérision, jusqu'à l'impudeur. Tout ce que je puis dire en finissant, sur ce livre, c'est que, rapsodie de tous les méchants propos, qui avaient cours dans ce monde sceptique et railleur du XVIIIᵉ siècle, Encyclopédie au petit pied de toutes les impiétés,

qui défrayaient, dans les soupers et dans les cercles, les conversations de ces esprits légers, libres et hardis jusqu'à la licence, œuvre collective du cénacle réuni chez d'Holbach, et dont l'amphytrion disait un jour à quelqu'un, qui avouait n'avoir pas encore rencontré d'athée : Vous avez de la chance, car aujourd'hui vous en aurez ici dix-sept à dîner ; telle est cette *théologie portative*, qu'on mit sous le nom d'un soi-disant abbé Bernier, licencié en théologie, et que Naigeon, ou tout autre de la même maison aurait bien plus justement pu placer et garder sous le sien.

J'ai un peu perdu de vue, dans ce qui précède, la personne et la vie de notre auteur, il est temps que j'y revienne.

Bourru, de difficile humeur, de manières peu agréables, sans grands avantages extérieurs, quoiqu'il ne négligeât rien de ceux qu'il pouvait avoir, toujours fort préoccupé, préoccupé jusqu'à la manie de ses pensées d'athéisme, lesquelles ne sont jamais un attrait pour ces âmes, auxquelles un fonds de religion, comme aux faibles, reste toujours, même en leurs plus mondains engagements, il devait peu plaire aux femmes et il les recherchait peu. Il ne se maria pas, il aimait ailleurs, il aimait ses livres, sa plus grande passion, après celle de l'athéisme. Il en était curieux, soigneux et ambitieux ; il leur donnait son cœur avec son esprit ; et quand un jour, par nécessité, pour suffire, dans sa vieillesse, aux frais d'une grave maladie, il crut devoir se séparer d'eux, d'eux qu'il avait recherchés, rassemblés et arrangés pour lui, avec tant de persévérance et de sollicitude, ce fut presque comme s'il perdait d'anciens amis, qu'il aurait réunis autour de lui, avec toutes sortes de soins, afin d'en former son assidue société.

Il eut toutefois une première consolation dans son

malheur, ce fut, dirais-je, de les vendre, non quoique ce soit le mot propre, mais de les livrer, de les confier aux mains d'un homme, M. Didot père, qui savait, lui aussi, les goûter et les apprécier; il en eut une seconde, mais celle-ci bien imparfaite, ce fut de recommencer, quand il le put et comme il le put, sa studieuse collection, et de se faire de sa nouvelle bibliothèque, comme une seconde famille, qui ne valut toutefois jamais la première, les anciens et les premiers amis.

Du reste, avec quelques-uns du moins, il en usait assez librement, quelque affection qu'il leur portât; car il est tel exemplaire sorti de ses mains, un *Tacite* entre autres, qui a été trouvé couvert par lui de notes, et qui même, si j'en dois croire un témoignage digne de foi, après s'être égaré sur nos quais, et y avoir été acheté quarante sous, l'a été ensuite au prix de 40 francs pour une riche bibliothèque d'amateur.

On comprend donc comment Naigeon, presque exclusivement renfermé dans le cercle de d'Holbach et la familiarité quotidienne de Diderot, tout à ses livres, à ses travaux et à ses principes, dut ne pas s'engager dans aucun lien trop intime, et se condamner à une sorte de solitude, dans le monde, qui avait quelque chose de celle du cloître; à ne pas croire en Dieu, il y a de quoi vivre seul, tout aussi bien qu'à y croire : seulement alors ce n'est pas de foi, d'espérance et d'amour que se nourrit l'âme du solitaire, c'est d'amère tristesse et de résignation sans soutien comme sans objet.

On comprend aussi comment Naigeon, par sa position même, plus indépendant et plus libre, participant d'ailleurs à l'entraînement général des esprits, vit venir sans trouble, et même plutôt avec toutes les illusions décevantes et toutes les brillantes perspectives de son temps, le grand événement qui s'annonçait et dont, en parti-

culier pour sa doctrine, il attendait les plus heureux succès.

Aussi le voyons-nous, dès que l'Assemblée constituante est en fonction, en 1790, lui adresser une pièce, qui témoigne de ses vœux et de ses espérances auprès d'elle. L'abbé Morellet parlant, dans ses mémoires, de cette pièce contre laquelle il avait cru devoir publier un écrit intitulé *le préservatif*, dit: « Cette *adresse* est d'un homme de lettres, devenu mon confrère à l'Institut et que, par cette raison, je ne nommerai pas. J'avais eu avec lui, dans la société du baron d'Holbach, des disputes fréquentes et vives, où je combattais son athéisme dogmatique; je ne l'avais pas converti, car, dans son *adresse*, non-seulement il prêchait sa belle doctrine, mais il exhortait l'Assemblée nationale à se conduire dans ses grandes vues. . . . .
Ce que je trouvais de plus curieux dans les atrocités que je viens de traverser, n'est pas qu'on eût énoncé impunément ces pensées dans un pays encore chrétien, mais qu'on les eût adressées à l'Assemblée nationale. Mon étonnement a cessé, lorsque j'ai vu ensuite l'athéisme professé à la tribune de la Convention, et en plein conseil de la Commune, par les Dupont, les Lequinio, les Chaumette et les Hébert...... Ces résultats prouvent que l'auteur de l'*adresse* avait bien mieux jugé que moi l'esprit et les vues de nos assemblées révolutionnaires, et je crois aujourd'hui que je me suis grossièrement trompé, en disant, dans ma brochure, que l'auteur calomniait les intentions de l'Assemblée en lui adressant son ouvrage; je suis aujourd'hui désabusé. »

Ce jugement de Morellet, qui n'aimait pas Naigeon, et qui ne l'épargnait guère, tout en paraissant vouloir le ménager, en tout n'est pas inexact, et Naigeon lui-même, je pense, l'eût peu contesté.

Un rapide examen de l'écrit, dont il s'agit, nous suffira pour le vérifier.

L'*adresse* à l'Assemblée nationale est assez étendue, et se divise en deux parties, dont la première est consacrée à cette question : Doit-on parler de Dieu et en général d'une religion dans une déclaration des droits de l'homme? Et la seconde à celle-ci : La liberté des opinions, quel qu'en soit l'objet, celle du culte et de la liberté de la presse, peuvent-elles être circonscrites et gênées par la législation?

Je ne m'occuperai que de la première, la seule qui rentre directement dans mon sujet.

L'auteur commence par y mettre en avant ces paroles d'Epicure, qu'il s'applique à lui-même : « Je n'ai jamais voulu plaire au peuple, car ce que je sais n'est pas de son goût et ce qui est de son goût, je ne le sais pas. » Entrant ensuite en matière, voici sur quel ton il débute : « Un philosophe faisait un jour cette question à un homme du monde : Si le bal de l'Opéra durait toute l'année, que penseriez-vous qu'il en arriverait? — Ce qu'il en arriverait? c'est que tous les masques se connaîtraient.— Eh bien? reprit le philosophe, ces masques-là sont les symboles de toutes nos erreurs; souhaitons que le bal dure, et elles finiront par être reconnues. — Cette fable ingénieuse et fine, ajoute l'auteur, est une espèce de prédiction, qui tend sans cesse à s'accomplir dans toutes ses parties et dont plusieurs le sont déjà, et c'est aux progres sensibles qu'a faits la liberté de penser que cela est dû. De là vient en effet cette grande révolution dans les esprits et les idées, présage heureux de celle qui s'opère aujourd'hui dans l'ordre des choses. » Persuadé que telle est la voie dans laquelle il faut entrer et avancer de plus en plus, il croit devoir proposer en ce sens quelques observations sur une motion de l'abbé Grégoire,

dont le zèle aussi courageux qu'éclairé, dit-il, lui paraît dans cette circonstance avoir passé les limites. Cette motion était ainsi conçu : « L'homme n'a pas été jeté au hasard sur la terre qu'il occupe : s'il a des droits, il faut lui parler de celui dont il les tient; s'il a des devoirs, il faut lui parler de celui qui les lui prescrit. Quel nom plus auguste, plus grand peut-on placer à la tête de la déclaration, que celui de la divinité, que ce nom qui retentit dans toute la nature, dans tous les cœurs, que l'on trouve écrit sur la terre, et que nos yeux fixent encore dans les cieux. » La motion n'est peut-être pas de tout point écrite dans les meilleurs termes; mais en elle-même elle n'a rien que de simple, de vrai et de sagement politique. La constitution des États-Unis ne commence pas par une autre pensée.

Mais on était en France et sur la fin d'un siècle qui n'en était pas un précisément de croyance et de foi; il s'y était même déclaré dans les dernières années, parmi d'autres mouvements pleins d'enthousiasme et d'élan, une précipitation hasardeuse au doute et à la négation. On était allé à l'excès en ce sens, et Naigeon, peut-être plus qu'aucun autre, s'y était emporté; il devait donc être excité, mis en émoi par une telle motion, qui était aussi une doctrine, et on conçoit à quelles réflexions il se livra pour la combattre. Voici comment il raisonnait : « Que l'homme soit aussi dépendant de Dieu qu'on le voudra, il n'en a pas moins ses droits imprescriptibles et sacrés, ses rapports nécessaires dérivant de la nature et par conséquent ses devoirs. Mais ce n'est là qu'une hypothèse; à le considérer plus philosophiquement, c'est-à-dire comme portion nécessairement organisée d'une matière éternelle, nécessaire et douée d'une infinité de propriétés, tant connues qu'inconnues, ses droits ne seront ni plus étendus, ni plus invariables, ni plus sacrés.

En effet, que Dieu existe ou n'existe pas, l'homme est toujours ce qu'il est; sa nature est la même partout; partout il est sensible et de cette sensibilité physique, des besoins et des relations qu'elle en engendre, on peut déduire tous ses droits, de même que ses devoirs. Rien donc n'est plus contraire au but d'une sage législation et plus dangereux que de lier les droits de l'homme à l'existence de Dieu, et la morale à la religion[1], parce que toutes les idées religieuses étant par leur nature vagues, incertaines, vacillantes, comme toutes celles dont l'ignorance, la terreur et l'imagination ont été l'origine, l'évidence d'une religion quelconque est nécessairement dans tous les hommes une quantité variable; il y a telle période de l'existence où cette évidence est 0, et telle autre où elle est négative.

« Si donc, au moment où l'on cesse de croire, on se rappelle ce que de stupides instituteurs ont répété tant de fois, qu'il n'y a ni probité ni morale sans religion, et que celle-ci est le plus ferme appui de celle-là, on conclut de ce que la religion est fausse, que la morale qu'on avait fondée sur elle n'est ni plus vraie, ni plus obligatoire, ni plus utile; que la force constitue le droit; que tous les devoirs de l'homme et du citoyen se réduisent à cette formule : Fais ce que tu voudras et ne sois pas pendu. »

Telle est la conséquence « de l'acquiescement, dit Naigeon, à un recueil, à un amas indigeste de dogmes obscurs, incohérents, et contraires aux notions communes. »

Ainsi des motifs sensibles, indépendants des temps, des lieux, des circonstances, déduits de la nature

1. Se rappeler ici la même thèse soutenue dans la *Contagion sacrée* et dans le dictionnaire encyclopédique (l'*Encyclopédie méthodique*).

même de l'homme, sont nécessairement plus forts, plus déterminants que ceux qu'on tire de la religion. Le dévot craint Dieu, il est vrai, mais il ne peut jamais avoir des idées aussi claires, aussi précises des dispositions et des jugements de Dieu, que de ceux des hommes; un seul témoin, fût-ce un enfant, lui impose plus que l'idée de la présence de Dieu. » « Le nom de Dieu ne doit donc pas se trouver dans une déclaration de droits naturels, de gouvernement civil, de droit des gens, ni dans un traité de morale et de philosophie rationnelle, pas plus que dans un ouvrage de géométrie et de physique. Les seules matières où il soit permis de parler de Dieu sont celles des théologiens, que Hobbes définit avec sa précision ordinaire, le royaume de ténèbres, *regnum tenebrarum.*

. . . .

. . . . » Dans les livres, comme dans les conversations, il ne faut parler de Dieu que très-rarement et le plus brièvement qu'il est possible ; c'est une des idées avec lesquelles il est bon que le peuple ne se familiarise pas trop : « Les choses les plus ignorées, dit Montaigne, sont les plus propres à être déifiées. » ... « Un moyen sûr, poursuit Naigeon, de ne pas craindre les fantômes, c'est de les voir de près ; ils s'agrandissent toujours dans l'imagination par la distance et le secret ; et Dieu qui ne se montre jamais, et les despotes orientaux, qui ne se montrent que rarement, savent bien ce qu'ils font, *major e longinquo reverentia;* cela est vrai de tout temps et le sera toujours. » Ainsi, pour rendre ici toute la pensée de Naigeon, qui ne refuserait pas de l'expliquer et de la déclarer dans ce sens, Dieu est un fantôme, une vaine image, qui n'a de réalité que celle qu'on lui prête, en la plaçant au loin et dans l'ombre, et qui s'évanouit dès qu'on s'en approche à la clarté de la raison.

C'est pour ne s'être pas avisé de cette nullité de l'idée

de Dieu dans les questions de politique et de morale, que les meilleurs écrivains sur ces matières se sont égarés. « Qu'est-ce qui a si souvent retardé et embarrassé la marche de Montesquieu, dit Naigeon ? qu'est-ce qui lui a fait écrire les trois premiers chapitres de l'*Esprit des lois*, qui ne sont ni d'un bon logicien, ni d'un politique philosophe? qu'est-ce qui l'a entraîné dans des erreurs graves et toutes voisines d'une sorte de superstition? qu'est-ce qui lui a fait méconnaître les vraies bases d'un bon système de législation, si ce n'est l'importance excessive et peu réfléchie, qu'il semble attacher aux idées religieuses, soit qu'il ne les eût pas assez approfondies pour avoir lui-même à cet égard une opinion arrêtée, soit qu'un reste de respect purement machinal, pour de vieux préjugés, ait enchaîné sa raison. » Ainsi voilà Naigeon peu satisfait de Montesquieu; je le comprends, ses griefs ont quelque fondement; l'auteur de l'*Esprit des lois* a péché par sa foi en cet ordre de rapports qui règlent le monde moral aussi bien que le monde physique, et au principe dont ils émanent : c'est de la pure superstition. Mais Naigeon n'est pas plus content du livre de l'*Esprit*, et de celui de l'*Homme* auxquels, dit-il, peuvent s'appliquer les mêmes remarques; et il faut avouer qu'ici il est bien difficile, car je ne sache pas qu'Helvétius dans le premier, mais surtout dans le second de ces ouvrages, ait beaucoup sacrifié à l'idole dont, il est vrai, Montesquieu a eu la faiblesse, disons plus sérieusement, la haute sagesse et l'honneur de tenir un peu plus compte.

Le mieux serait de retrancher Dieu de la constitution, dont s'occupe l'Assemblée nationale; toutefois, comme elle doit être le code législatif, civil, politique et pratique de vingt-cinq millions de français, il faut bien y parler de Dieu, de religion et de culte, parce que tous les membres d'un Etat ne sont pas des philosophes; parce que en fait

de dogmes, de prières, de miracles, et en général de croyances, chacun a par habitude, par faiblesse, des besoins plus ou moins impérieux, et enfin parce que, quand on discute les lois d'un peuple, il faut compter pour rien quelques individus, qui font exception à la règle générale et supposer tous les citoyens ce que les hommes sont à peu près partout, c'est-à-dire ignorants, crédules, superstitieux et par conséquent voisins de l'enthousiasme, de l'intolérance et du fanatisme; et ceci rappelle à Naigeon ce que lui disait un philosophe, qu'il ne nomme pas, mais qui pourrait bien être Diderot : « Le gros d'une nation restera toujours ignorant, peureux, et par conséquent superstitieux. L'athéisme peut être la doctrine d'une petite école, mais jamais celle d'un grand nombre de citoyens, encore moins celle d'une nation. La croyance à l'existence de Dieu, ou la vieille souche restera donc toujours; or qui sait ce que cette souche abandonnée à sa végétation peut produire de monstrueux? Je ne conserverais donc pas les prêtres comme des dépositaires de vérités, mais comme des obstacles à des erreurs possibles et plus monstrueuses encore; non comme les précepteurs des gens sensés, mais comme les gardiens des fous; et leurs églises, je les laisserais subsister comme l'asile ou les petites maisons d'une certaine espèce d'imbéciles, qui pourraient devenir furieux, si on les négligeait entièrement. » On aurait pu croire un moment, d'après les premières de ces paroles, à une sorte de retour au respect et à une sérieuse tolérance de la part de Naigeon ou de son interlocuteur, pour des croyances, que d'ordinaire il ne ménage guère; mais la fin ne laisse pas de doute; l'outrage y éclate de nouveau, et ce qu'ajoute Naigeon en son nom, dans les lignes suivantes, n'est pas fait pour en modérer l'effet : « L'Assemblée nationale doit chercher, dit-il, les

moyens de rendre les prêtres utiles ou du moins de les empêcher de nuire; ce sont des bêtes féroces qu'il faut enchaîner et emmuseler, lorsqu'on ne veut pas en être dévoré. Il est surtout de l'intérêt général que le prêtre soit avili, et que la théologie, qui a si souvent couvert la terre d'erreurs et de crimes, soit méprisée, oubliée, s'il se peut, mais dans tous les cas renfermée dans les murs des écoles. . . . .
. . . . . La superstition ressemble à cet insecte qui se multiplie de bouture. . . . .
Il faudrait, pour l'empêcher de se régénérer, en arracher à la fois et d'un seul coup toutes les racines, et en détruire le germe même dans l'esprit humain. »

Ainsi se termine la première partie de l'*adresse* à l'Assemblée nationale. J'ai annoncé que je laisserais de côté la seconde; je me bornerai à rappeler que l'auteur s'y prononce pour la liberté illimitée de la parole et de la presse, aussi bien en matière religieuse qu'en matière politique : « *Deorum injurias Diis curæ*, dit-il; il n'y a pas d'autres lois à faire contre les déistes et les athées. »

Naigeon ne fut pas content de l'Assemblée nationale; elle ne décréta pas ce qu'il lui demandait, elle laissa passer, mieux que cela, elle plaça hautement l'idée de Dieu dans sa déclaration des droits de l'homme, et elle dit (Art. 1er de la Constitution): « L'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Etre souverain, les droits suivants de l'homme et du citoyen; » et Mirabeau, en mémoire de ce décret, et pour la défense de l'Assemblée, qu'on accusait d'être hostile à la religion et à ses ministres, s'écriait : Vous les persécuteurs de la religion! Vous qui lui avez rendu un si noble et si touchant hommage dans le plus beau de vos décrets! Vous qui consacrez à son culte une dé-

pense publique, dont votre prudence et votre justice vous eussent rendus si économes! Vous qui avez fait intervenir la religion dans la division du royaume, et qui avez planté le signe de la croix sur toutes les limites des départements! Vous, enfin, qui savez que Dieu est aussi nécessaire aux hommes que la liberté! »

Ce dut être là, pour Naigeon, une amère déception. Quoi! faire une révolution pour n'y pas comprendre Dieu, comme le reste, et être condamné à voir encore ce fantôme demeurer, non-seulement dans les mœurs, mais dans la loi! c'était à désespérer des progrès de la raison publique. Il y avait toutefois recours et appel possible de l'Assemblée nationale à la Convention et de Mirabeau à Robespierre. Mais tout devait se tourner contre les vœux de Naigeon; et un jour, qu'au plus fort de la terreur, à son air troublé et bouleversé, les amis auxquels il se présentait le croyaient en péril de vie, et lui demandaient s'il était sur la liste des victimes : « C'est bien pis, s'écria-t-il; — Eh! quoi donc? — Ce monstre de Robespierre vient de décréter l'Etre suprême. » Et Naigeon se sentait vaincu, et lui aussi pouvait dire :

Dieu des Juifs, tu l'emportes!

Cependant, s'il ne triomphait pas, il ne se rendait pas non plus, loin de là, et, soit chez ses amis, soit ailleurs, et dans l'Institut même [1], quand il en avait l'occasion,

1. J'avais d'abord placé ici, dans le texte, et puis supprimé le récit d'une scène qui, d'après le témoignage de Bernardin de Saint-Pierre, se passa alors au sein de l'Institut. On ne m'avait fait pas douter moi-même de cette autorité, mais on paraissait en douter, on désirait ne pas y croire. J'avais eu égard à ces sentiments, en retranchant ce morceau. Depuis et dans une très-exacte histoire de l'Académie française, par M. Mesnard, le même fait a été rapporté sans être en rien contesté. Je puis donc à mon tour y revenir, et en toucher au moins quelques mots. D'après Bernardin de Saint-Pierre, qui en écrivit à sa femme et en fit en même temps le sujet d'une note pour

il persistait dans ses efforts pour répandre et propager sa foi. Il faut même que cette passion, à force d'obstination, et d'étroit entêtement, touchât au ridicule, pour que Chénier, qui n'était pourtant pas un fanatique, fît ces vers contre Naigeon et La Harpe à la fois:

Or, connaissez-vous en France,
Certain couple sauvageon,
Prisant peu la tolérance.
Messieurs La Harpe et Naigeon?

Entr'eux il s'élève un schisme :
L'un étant grave docteur,
Ferré sur le catéchisme;
L'autre athée inquisiteur.

Tous deux braillent comme pies :
Déistes ne sont leurs saints.

lui-même, fréquemment attaqué par certains de ses collègues, entre lesquels figure Naigeon, pour ses opinions religieuses, et chargé un jour par la classe de morale de faire un rapport sur les mémoires qui avaient concouru sur cette question : Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple? il voulut protester par quelques réflexions contre les fâcheuses dispositions d'esprit qu'avaient laissé voir dans leurs travaux la plupart des concurrents. Soit que de son côté il n'y eût pas mis la mesure convenable, ce qui est fort possible, soit que de l'autre on n'y apportât pas beaucoup plus de modération, ou plutôt encore par ces deux causes réunies, dés les premières lignes de sa déclaration de principes. on éclata: on le persifla, on s'indigna, on le menaça, du moins l'assure-t-il; on refusa de l'entendre en ses raisons, et un membre, qu'il nomme, emporté par la colère, et qui en dit sans doute plus qu'il n'en pensait, qu'il n'en écrivait, du moins plus tard, s'écria : Je jure qu'il n'y a pas de Dieu et je demande que son nom ne soit jamais prononcé dans cette enceinte. Le mot qu'on aurait pu croire de Naigeon, qu'on lui a même, si je ne me trompe, attribué, n'était pas de lui, mais de la personne que ces paroles répliquées par Bernardin de Saint-Pierre, en se tournant vers elle, désignent assez : « Votre maître Mirabeau eût rougi des paroles que vous venez de prononcer. »

Si les choses se sont ainsi passées, il faut convenir que le lieu, qui n'eût dû être que l'écho de l'Académie et du Lycée, ou tout au plus du Portique et du Musée, s'ouvrait avec un peu trop de faveur à la doctrine prêchée par Naigeon.

La Harpe les nomme impies,
Naigeon les dit capucins.

A ces oracles suprêmes,
Bonnes gens, soyez soumis;
Nul n'aura d'esprit qu'eux-mêmes :
Ils n'ont pas d'autres amis.

Leur éloquence modeste
Amollit les cœurs de fer;
La Harpe a le feu céleste,
Et Naigeon le feu d'enfer.

Partout ces deux Prométhées
Vont formant mortels nouveaux;
La Harpe fait les athées
Et Naigeon fait les dévôts.

Pour Naigeon, une défaite qui n'en était jamais une à ses yeux, loin de l'abattre, l'excitait à de nouveaux combats. Battu dans son *adresse* à l'Assemblée nationale, il reprenait incontinent la lutte dans l'*Encyclopédie méthodique*, et quand on considère avec quelle confiance en soi, quel orgueil de raison, quel fanatisme de logique, il revient, pour continuer à les célébrer, à les prêcher, au matérialisme, au fatalisme et à l'athéisme, on s'assure qu'il ne se croit pas vaincu, et qu'il reste avec toute sa foi, peut-être même encore plus affermie et plus déclarée.

Chargé dans cette collection de la partie philosophique, il en profite pour y reproduire, sans détour et sans voile, soit en son nom, soit en celui des auteurs qui abondent dans son sens, sa constante doctrine.

Ainsi, à l'article *Collins* qu'il traite avec une prédilection toute particulière, il dit: « De toutes les erreurs que les théologiens ont consacrées et introduites dans la morale, une des plus graves et des plus enracinées dans l'esprit du vulgaire ignorant et crédule, c'est certaine-

ment le dogme absurde de l'immatérialité et de l'immortalité naturelle de l'âme. »

A l'article *Condillac*, il dit dans le même sens: « Si en philosophant sur ce principe (la distinction des deux substances), évidemment contraire à l'expérience et à la raison, l'abbé de Condillac a été sincère avec lui-même; s'il a dit, s'il a écrit ce qu'il pensait, il faut avouer que sur ce point il a été aussi mauvais observateur que mauvais logicien. Si l'abbé de Condillac avait eu connaissance de l'excellent traité auquel je renvoie le lecteur (le *Traité de Collins*), il n'aurait pas écrit tant de puérilités sur la prétendue distinction de l'âme et du corps. On voit avec peine cette ridicule hypothèse étendue à tous ses ouvrages philosophiques, et on regrette que ce subtil métaphysicien, au lieu de profiter des découvertes de ceux qui l'avaient précédé dans la carrière, ait consacré, dans la plupart des livres qu'il a publiés, des préjugés qu'un prêtre hypocrite ou superstitieux peut enseigner, mais qui, sous aucun prétexte, ne doivent pas même être la doctrine publique d'aucun philosophe. »

Deux remarques seulement ici, fort courtes, mais suffisantes; l'une, sur le ton décisif et tranchant, avec lequel Naigeon prononce sans discussion, que le spiritualisme est l'erreur et le matérialisme la vérité; il semble à l'entendre qu'il n'y ait pas même à en disputer; l'autre sur la manière dont il parle de Condillac, et dont, sans s'en douter, il fait valoir un de ses mérites, celui d'être resté très-nettement et très-constamment spiritualiste, alors que sa théorie de la sensation, les préjugés communs à son temps, l'exemple et l'autorité de ses amis pouvaient aisément l'induire à la doctrine contraire. Grâce à une certaine sagesse et à une certaine indépendance d'esprit, il eut le bonheur d'y échapper, et c'est ce que ne lui pardonne pas Naigeon.

Du matérialisme au fatalisme il n'y a qu'un pas, Naigeon le fait sans hésiter, et à l'article qui porte ce titre il avance d'abord, que ceux qui ne sont pas de son sentiment « affirment sans le prouver, et peut-être sans le croire, que notre âme est la cause efficace de ses volontés; » et il dit ensuite expressément: « Laissons la nature pour ce qu'elle est. Ne parlons ni de sa perfection, ni de sa sagesse, ni de sa bonté; toutes ces expressions sont vides de sens et par cela même très-déplacées dans la bouche d'un philosophe, aux yeux duquel l'univers, considéré dans l'ensemble et dans les détails, n'offre rien qu'il puisse louer ou blâmer..... En effet, depuis les phénomènes les plus communs ou les plus rares de la matière brute et inanimée, jusqu'aux pensées, aux volontés, aux actions les plus machinales ou les plus réfléchies de l'animal, portion nécessairement organisée d'une matière appropriée, sensible et vivante, tout s'exécute par des lois nécessaires et éternelles, et le monde ou le *tout* ne saurait être autre que ce qu'il est... Tous les événements forment une chaîne étroite et inaltérable; ôtez un seul de ces événements, la chaîne est rompue et toute l'économie de l'univers est troublée. Cela est démontré pour tous ceux qui entendent cette matière, et ce serait entreprendre de *blanchir un maure*, selon l'expression d'un savant moderne, que de vouloir le prouver à ceux qui ne l'entendent pas. »

Je laisse de côté les exemples que prend ici Naigeon pour mieux établir sa thèse, et qui se ressentent un peu trop des propos familiers et libres de cette société aux mœurs faciles du XVIIIe siècle, et je m'en tiens aux généralités de son système. Selon lui, « l'homme n'est pas différent d'un automate; c'est un automate qui veut. » Et pour ne reculer devant aucune conséquence, il n'hésite pas à dire: « Qu'il n'y a ni vice ni vertu, rien dont

il faille récompenser ou châtier. Qu'est-ce qui distingue les hommes? la bienfaisance et la malfaisance; le malfaisant est un homme qu'il faut exterminer, mais non punir; la bienfaisance est une bonté forte, mais non une vertu. Et les récompenses et les châtiments? Il faut bannir ces mots de la morale. . . . .
De là une sorte de philosophie, pleine de commisération, qui attache fortement aux bons, et qui n'irrite pas plus contre les méchants que contre un ouragan les yeux qu'il incommode de poussière. » On reconnaîtra sans peine ici, et jusque dans ses termes mêmes, la pensée de Diderot, telle qu'il l'exprime dans une lettre, que j'ai citée en son lieu; c'est comme une leçon que le disciple répète d'après le maître, et dans la reproduction de laquelle il pousse même la fidélité, jusqu'à dire aussi que: « Quoique l'homme bienfaisant ou malfaisant ne soit pas libre, il n'en est pas moins un être qu'on modifie; et c'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique; car de là viennent les bons effets de l'exemple, des exhortations, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs et de la misère. » Comme si de toutes ces choses, aucune pouvait se faire autrement que d'un être libre à un être également libre; comme si pour enseigner, exhorter, persuader, gouverner, il ne fallait pas deux libertés, celle du maître et celle du disciple, celle de l'orateur et celle de l'auditeur, celle du souverain et celle du sujet! comme si toute action, toute impression morale ne supposait pas à ses deux termes, aux deux âmes qu'elle met en rapport, à celle dont elle procède comme à celle à laquelle elle s'adresse, une faculté de se modifier et de se déterminer soi-même, sans laquelle il n'y a de possible qu'une impression mécanique et une invincible nécessité.

Naigeon conclut sa dissertation par cette édifiante réflexion: « La plupart des hommes haïssent le méchant. Moi j'en ai pitié; je n'approuve pas, j'excuse; je me dis: qui sait ce que, dans les mêmes circonstances, je serais devenu; élevé comme Caligula et Commode, j'aurais peut-être été aussi féroce, aussi fou. » Alors pourquoi plus tard sa colère contre Robespierre et les Décemvirs? il fallait simplement en avoir pitié.

Son dernier mot est celui-ci: Voilà ce que j'avais à dire sur la doctrine très-chrétienne, mais très-peu philosophique de la liberté de l'homme.

Mais la question capitale pour lui est toujours celle de l'existence et des attributs de Dieu; sa grande affaire, dont le matérialisme et le fatalisme ne sont en quelque sorte que les accessoires, c'est toujours l'athéisme. Il y met tout son soin, ne perd aucune occasion, et ne néglige aucun moyen de le pousser et de le faire avancer.

Amené dans son article *Campanella* à dire que ce philosophe est plutôt un fanatique qu'un athée, il continue par cette remarque : « Il n'avait pas assez d'étoffe pour être un athée, car il ne faut pas croire que tout le monde puisse se mettre au niveau de cette opinion ; c'est au contraire celle d'un très-petit nombre; au lieu que la superstition, étant à la portée de tous les esprits, doit par là même être fort commune. En effet, pour avoir ce qu'on appelle de la religion, il ne faut ni instruction, ni lumières, ni raisonnement; il suffit d'être paresseux, ignorant et crédule, et tous les hommes le sont plus ou moins; mais pour être athée comme Hobbes, Spinosa, Dumarsais, Helvétius, Diderot et quelques autres, il faut avoir beaucoup observé et beaucoup réfléchi. »

Ailleurs, à l'article *Dumarsais*, il met dans une note (Il faut en général faire attention à ses notes; c'est là le plus souvent, qu'il marque le mieux son sentiment; sur

tout quand il n'est pas l'auteur des articles, et qu'il n'en est que le commentateur), il met, dis-je, dans une note ce qui suit: « Ceux qui savent que Dumarsais a été un des athées les plus fermes et les plus hardis, qu'il y ait jamais eu, seront sans doute étonnés de le voir consacrer ici deux dogmes de la religion chrétienne (Dieu et l'âme), dont l'absurdité lui est également démontrée, mais il faut se souvenir que ce philosophe avait, comme tous ceux qui pensent à peu près comme lui, sur ces matières, une doctrine publique et une doctrine secrète. » Dumarsais devait certainement être en particulière faveur auprès de Naigeon, pour n'en être pas traité plus sévèrement au sujet de sa double doctrine. Il est moins indulgent pour d'autres, pour Voltaire en particulier, auquel il reproche ailleurs, à propos du curé *Meslier*, de n'avoir parlé que de la première partie de son testament; ce qui lui fait dire: « A juger de Meslier d'après cette seule partie, il ne paraît qu'un déiste à la façon anglaise. Mais il a fait un pas de plus que les Anglais, et même un pas très-difficile; il était athée et c'est ce que Voltaire a cru devoir dissimuler. Il pensait qu'il fallait laisser à la plupart des hommes, mais surtout aux rois et aux peuples, la croyance à un Dieu, qui punit et récompense. Selon lui l'athéisme pouvait être la doctrine secrète du philosophe, mais ne devait jamais faire partie de sa doctrine publique. Cette opinion, qui ne lui est pas particulière, mais dont il a été un des plus ardents défenseurs, ne soutiendrait pas un examen suivi et réfléchi. Elle peut offrir à un écrivain éloquent la matière de quelques belles pages: mais un bon dialecticien détruirait sans peine l'effet de ces bagatelles harmonieuses, *nugæ canoræ*. » Plus loin Naigeon dit encore de Voltaire, auquel il en veut pour lui avoir gâté son curé Meslier: « Je sais que le dogme de l'existence de Dieu, pour

lequel il a combattu toute sa vie avec le même zèle, ne se lie pas bien avec d'autres opinions, qu'il a constamment soutenues, telles que la matérialité de l'âme, la nécessité des actions humaines et l'éternité de la matière. . . . . Mais Voltaire n'en est pas moins d'accord avec lui-même; car il ne faut pas croire que, quand il plaide avec tant d'intérêt la cause de Dieu, ce soit sa propre opinion qu'il défende; il suffit de bien prendre l'esprit de tout ce qu'il a écrit sur cette matière, pour se convaincre qu'il parle bien moins de l'existence de Dieu, comme d'un dogme, dont la vérité lui est démontrée, que comme d'un dogme utile et nécessaire. » Il y a de la justesse dans cette observation de Naigeon et il faut convenir que le Dieu rémunérateur et vengeur, en rapport avec des âmes, dont on met pour le moins en doute la spiritualité et l'immortalité, est un Dieu assez vain. Mais d'autre part, il serait injuste de ne pas reconnaître que Voltaire parle de l'existence, il est vrai, plus que des attributs de Dieu, d'un ton, d'un accent, et avec des raisons qui ne permettent guère de suspecter, sinon la parfaite constance, du moins la sincérité de son sentiment et de sa conviction; son cœur, si ce n'est sa logique, est pour le Dieu qu'il confesse.

Mais Naigeon est d'une exactitude en matière d'athéisme, qui le rend peu complaisant à quiconque ne partage pas parfaitement toute sa foi et y apporte quelque réserve ou quelque hésitation.

Il fait du curé Meslier cette citation trop fameuse: « Je voudrais, et ce sera le dernier de mes souhaits, comme le plus ardent, je voudrais que le dernier des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres; » paroles, comme on sait, de Diderot, mais que des amis bienveillants assurent n'avoir pas été écrites par lui sérieusement, mais seulement pour montrer, par un excès

de plaisanterie, il est vrai bien hasardé, comment on pouvait répondre à des déclamations sans ménagement dans un sens, par des déclamations encore plus emportées dans un autre; mais paroles cependant que Naigeon ne prend pas, comme on va le voir, pour un jeu, car il a le courage de dire : « On écrira 10 000 ans, si l'on veut, sur ce sujet, mais on ne produira jamais une pensée plus profonde, plus fortement conçue, et dont le ton et l'expression aient plus de vivacité, de précision et d'énergie. » Il n'y a point ici de réflexion à faire; les choses ont d'elles-mêmes leur langage; mais où fallait-il que les esprits en fussent venus pour que de tels propos, échappés à la véhémence d'une imagination sans frein, fussent acceptés et applaudis avec un si impassible fanatisme?

Naigeon, je l'ai déjà indiqué, n'épargne pas d'Alembert, qu'il nomme pourtant son ami, et il dit : « Pourquoi craindrai-je d'avouer d'un ami un tort que j'ai eu le courage de lui reprocher plusieurs fois, lorsqu'il vivait... D'Alembert a plus trahi la cause de la vérité par 10 ou 12 lignes de la préface des *Eloges académiques*, qu'il ne l'a servie par le recueil complet de ses *Mélanges littéraires.* » « Il est triste, ajoute-t-il, qu'on puisse lui imputer d'avoir fait valoir, en faveur de la religion, des lieux communs, plus dignes d'un déclamateur que d'un philosophe. Il serait moins difficile de l'excuser, s'il eût eu réellement, pour le christianisme, cette soumission et ce respect absolu qu'il affecte partout. Mais ceux qui l'ont connu savent assez qu'il avait une haine invétérée pour les prêtres, et le mépris le plus profond pour ce qu'ils enseignent; il était même athée à sa manière, puisqu'il ne croyait, comme il me l'avoua un jour, pressé par différentes questions que je lui proposais à ce sujet, ni que Dieu eût créé la matière, ni que ce fût un être

intelligent, immatériel et distinct de ses effets. Il ne le concevait que comme une certaine force, répandue dans toute la nature et qui produit d'une manière, qui nous est le plus souvent inconnue, tous les phénomènes que nous voyons. »

Mais voici élevée à son plus haut caractère de généralité et tout à fait systématisée la doctrine de Naigeon sur Dieu : « La distinction, dit-il à l'article *machinéisme*, du monde moral et du monde physique, est chimérique et contraire à la saine philosophie; il n'y a pas deux mondes, il n'y en a qu'un et c'est le *tout* : or le tout n'est ni bon ni mauvais; il est comme il doit être, et il n'y a personne ni à accuser ni à glorifier, rien à craindre ni à espérer. »

« Tout effet, beau ou laid, simple ou complexe, rare ou commun, dit-il encore ailleurs (article *ordre de l'univers*), régulier ou irrégulier, selon notre manière de voir, a une cause physique connue ou inconnue. Que mille caractères jetés, pêle-mêle, sur une table, forment un discours et un sens : que les astres aillent d'une façon ou d'une autre, ces différentes combinaisons, toutes possibles, ne sont ni plus ni moins régulières, ni plus ni moins admirables les unes que les autres : elles sont toutes dans la nature; elles ont leurs causes nécessaires et déterminantes, elles sont également dans l'ordre, relativement au tout, excepté que cet ordre n'est pas toujours celui de notre esprit; « ... « car ce que nous appelons *ordre* n'est le plus souvent de notre part qu'une *conception*, qu'une vue particulière de notre entendement. Or c'est un principe incontestable, qui a même l'évidence d'un axiome, que notre pensée n'ajoute rien à ce que les objets sont en eux-mêmes : *Cogitare tuum nihil ponit in re.* »

Au fond, selon lui, il n'y a point d'ordre, d'ordre, du

moins, comme nous l'entendons, au sein de l'univers, et celui que nous y supposons, en le regardant comme l'ouvrage d'une cause intelligente, n'est qu'une chimère. « Ceux qui ont adopté l'hypothèse d'une telle cause, dit-il, et des causes finales en général, ont fait intervenir Dieu dans l'action très-compliquée de la nature, comme les anciens faisaient descendre Diane, Jupiter ou Hercule pour dénouer celle de leurs drames. Mais à mesure que l'art dramatique s'est perfectionné, les poëtes ont senti le ridicule de faire arriver ainsi un Dieu par une machine, pour résoudre une action tragique. Il viendra de même un temps, où la nature mieux observée, et ses lois mieux connues, rendront les philosophes moins prodigues de la divinité, et où cet être, le dernier argument et *la dernière raison de l'ignorance*, puisqu'on ne l'emploie jamais qu'après avoir épuisé la série des causes physiques, sera regardé comme une roue de luxe dans la machine du monde, et par conséquent comme un hors-d'œuvre et un double emploi. »

Voilà qui est clair, et en général c'est un avantage que l'on a avec Naigeon, on n'a jamais rien à lui prêter, on n'a jamais à le pousser aux conséquences de ses principes, il s'y porte de lui-même, et y va jusqu'au bout; il ne laisse, sous ce rapport, absolument rien à désirer.

S'il en fallait une nouvelle preuve, après toutes celles que j'en ai déjà données, je citerai encore ce passage, tiré de l'article *Vanini* : « En dernière analyse, ce qui résulte toujours de toutes ces définitions de Dieu, même les plus claires, c'est qu'il est un certain *je ne sais qu'est-ce*, qui a fait un certain *je ne sais quoi*, d'une certaine manière *je ne sais comment.* Tout ce qu'on a écrit de Dieu, depuis qu'on s'occupe de ces matières, n'en apprend pas davantage. Un enthousiaste, un fanatique tel que Saint-Paul, s'écrierait : *O Altitudo.* Mais le philosophe se rit de cette

prétendue profondeur de la sagesse divine. Il fait des expériences, il observe, il calcule, il arrive à des résultats qui le dispensent de perdre son temps à chercher ce que c'est que Dieu, s'il existe et ce qu'il est. »

Perdre son temps à rechercher ce que c'est que Dieu, n'est-ce pas bien là une expression en rapport avec cette roue de luxe dans la machine du monde, ce hors-d'œuvre et ce double emploi dont il est parlé plus haut? Mais voici peut-être qui est plus fort que tout le reste. A l'article *conscientaire* ou *consciencieux*, Naigeon parle de Mathias Knuzen, espèce de Feuerbach anticipé, qui professe publiquement l'athéisme, à peu près, dit-il, comme Boindin et Dumarsais, sans cependant les valoir. Or, voici les propositions de Knuzen qu'il admet, explique avec faveur, ou excuse avec complaisance : « Il n'y point d'autre Dieu, d'autre religion, d'autre magistrature légitime que la conscience; au fond, il n'y a ni Dieu ni diable, et il ne faut point faire état des magistrats, des temples, ni des prêtres. A la place des magistrats et des prêtres, il y a la raison et la science, jointes à la conscience qui nous enseigne à vivre honnêtement, à ne nuire à personne, à rendre à chacun ce qui lui appartient; le mariage ne diffère pas de la fornication : il n'y a qu'une vie, celle-ci, après laquelle il n'y a ni peine ni récompense. » Et Naigeon cite en outre, et toujours dans le même esprit, une lettre de Knuzen, qui est un abrégé de sa doctrine, et dans laquelle en parlant de lui et de ses sectateurs, qui sont, à ce qu'il assure en grand nombre, à Paris, à Amsterdam, à Leyde, en Angleterre, à Hambourg, à Copenhague, à Stockholm et même à Rome, il dit : « Nous nions Dieu, nous nous moquons des magistrats et nous rejetons les temples et les prêtres. »

Je n'insisterai pas ici sur tout ce que Naigeon professe

au sujet du christianisme; on s'en fait sans peine une idée, et si l'on avait besoin, à cet égard, d'être édifié, on n'aurait qu'à lire, entre autres, son article sur le curé Meslier, du testament duquel il donne de si amples extraits. Mais je voudrais du moins montrer, par un ou deux exemples, jusqu'à quel point, sur cette matière, il porte le rigorisme et combien il est difficile à satisfaire.

Il admire beaucoup Bacon; il trouve qu'il a devancé son siècle et qu'il en a fait la gloire; « mais, ajoute-t-il, lorsqu'il parle du christianisme qu'il n'avait pas examiné, il ne sait plus ce qu'il dit. . . . .
. . . Au reste, à l'époque même où nous vivons, la plupart de nos savants et gens de lettres, d'ailleurs bien inférieurs à Bacon, du côté de l'esprit, ne sont guère plus avancés que lui sous le rapport de la religion. . . .
Pour un écrivain qui pense avec la hardiesse et la profondeur de Dumarsais et de Diderot, qu'on peut même regarder à cet égard comme le dernier des Romains, on en trouve dix de la force de l'abbé de Condillac et de d'Alembert. . . . .
Sans doute il n'y a point de philosophie sans raison, c'est même la condition *sine qua non;* mais il peut y avoir de la raison sans philosophie; en ce sens précis et rigoureux, Fontenelle, Dumarsais, Helvétius, Diderot, sont de vrais philosophes, et l'abbé Condillac et d'Alembert sont seulement des métaphysiciens très-circonspects, très-sages, qui ont écrit sur la philosophie, souvent avec justesse, toujours avec ordre et clarté, mais presque partout avec peu de philosophie, et qui doivent être comptés plutôt parmi les beaux esprits que parmi les grands esprits. » Mais que va-t-il dire de Diderot, le dernier des Romains, comme il l'appelle, qui a écrit, il ne sait comment, à l'article *vigilance*, qu'il ne manquait à Socrate que de croire en Jésus-Christ? Il s'en tirera par

la distinction de la doctrine publique et de la doctrine secrète, ou de la doctrine ironique et de la doctrine sérieuse : « Ceux qui ont connu Diderot, dit-il, sentiront bien qu'il ne parlait ainsi que par ironie. » Et il rapporte, pour le prouver, des paroles de lui, qui en effet le démontrent si explicitement, qu'il serait même difficile de les citer ; j'en laisse le soin comme la responsabilité à Naigeon, qui seul peut ainsi justifier son maître du péché de flatterie, ou d'un respect, il est vrai, quelque peu ironique à l'égard du christianisme. Il y met toute sa fidélité et peut-être même un peu plus.

Quel dossier à dépouiller, que celui de notre auteur, et quelles pièces à en tirer, quand on veut suivre d'un peu près l'espèce d'instruction à laquelle il donne lieu. Heureusement pour nous que ce procès avance, et qu'une ou deux de ses productions encore, ses *Mémoires* sur Diderot et son *introduction* à l'édition de Montaigne, et notre ingrate tache sera achevée.

Les *Mémoires* sur Diderot, qu'il composait en 1784, qu'il terminait en 1795, qu'il ne se croyait pas en mesure, quoique terminés, de publier en 1798, à la tête de l'édition des œuvres de son ami, ne parurent qu'en 1821.

Je n'en donnerai pas une analyse qui ne serait pas ici à sa place; je me bornerai à en extraire ce qui a rapport à sa doctrine et peut y répandre quelque nouveau jour.

Il s'y montre, comme partout ailleurs, matérialiste et athée; il m'en coûte de répéter ainsi ces mots ; mais lui-même me désavouerait, si je m'avisais de les éluder et de les lui épargner; il les revendiquerait hautement.

Matérialiste, il l'est lorsqu'il expose, développe, fait valoir et appuie de ses raisons la théorie de Diderot sur l'âme, telle que nous l'avons vue particulièrement dans son *Entretien avec d'Alembert* et *son rêve de d'Alembert*. Négation de la distinction des deux substances, affirma-

tion de la matière comme siége et source de toutes nos facultés, par la sensibilité soit inerte et latente, soit active et manifeste, dont elle est douée; conception des fibres des organes, comme autant de cordes vivrantes et sensibles, qui forment par leur concert une sorte d'instrument, un *instrument philosophe*, musicien et instrument tout ensemble; hypothèse des différentes pièces de ce mécanisme, comme animées et vivant de leur vie propre, et formant en quelque sorte chacune à part un petit animal dans le grand, qui n'est, par conséquent, que plusieurs animaux mis en un; laquelle hypothèse est étendue de l'homme à ce qui l'entoure, et de degré en degré à l'univers tout entier; voilà ce que Naigeon propose au nom de Diderot, accepte et soutient au sien, sans restriction ni réserve; c'est, je pense, un assez clair et assez franc matérialisme.

Sur l'athéisme, il est peut-être plus net et plus explicite encore; il l'a surtout en particulière vénération et il lui trouve des mérites pour la conduite de la vie, qu'il ne reconnaît à aucune autre doctrine, sans excepter, bien entendu, le christianisme lui-même. Il faut lui entendre dire, à propos de Diderot, comment les règles, d'après lesquelles l'athée se dirige dans ces routes obscures et périlleuses de la vie, et prononce en soi-même sur la moralité et l'immoralité de ses actes, ne sont pas seulement plus sévères et plus efficaces que celles qui déterminent en général la conduite du chrétien; mais même comment dans l'accès, si dangereux, des passions, qui portent le trouble et le désordre dans les fonctions vitales et intellectuelles, ces règles sont encore pour l'athée un frein plus puissant que tous les motifs, empruntés à la religion. « Pour le chrétien en effet, dit-il encore, il n'y a point de fautes inexpiables; il n'en est pas de même pour l'athée; à quel tribunal, à

quel juge pourrait-il avoir recours pour se faire absoudre? Il n'en connaît pas d'autres que sa conscience, et celle-ci est inexorable, incorruptible, et n'absout jamais, à moins toutefois, fait naïvement observer Naigeon, qu'on ne l'assoupisse, qu'on n'étouffe le remords, en portant le mal à l'excès, c'est-à-dire en devenant le plus vil, le plus misérable, le plus dépravé des hommes; un être pour lequel il n'y a plus ni vice ni vertu. » — Ainsi pense notre auteur, sans se rappeler ce qu'il a lui-même avoué, ce qu'il a déduit ailleurs comme conséquence de ses principes, à savoir que le matérialiste, le fataliste, l'athée est précisément l'homme pour lequel, du moins logiquement, il n'y a ni vice ni vertu; ainsi dans son infatuation, oppose-t-il, avec un inconcevable sentiment de triomphe, sa doctrine à celle du christianisme, et s'écrie-t-il avec Diderot, auquel du moins il prête cette profession de foi : « Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée. Le méchant qui nie l'existence de Dieu est juge et partie; c'est un homme qui craint et qui sait qu'il doit craindre un vengeur à venir des mauvaises actions qu'il a commises. L'homme de bien, au contraire, qui aimerait tant à se flatter d'une rémunération future de ses vertus, lutte contre son propre intérêt; l'un plaide pour lui-même, l'autre contre lui; l'un ne peut jamais être certain des vrais motifs qui déterminent sa façon de philosopher; l'autre ne peut douter qu'il ne soit entraîné par l'évidence dans une opinion, si opposée aux espérances les plus douces et les plus flatteuses dont il pourrait se bercer. » Mais Naigeon a beau se complaire en ces paroles, par lesquelles il espére sauver le faux et l'odieux de son système, on n'en suit pas moins que même à ses yeux, si prévenus qu'ils soient pour de si détestables chimères, il manque à l'homme de bien qui ne croit ni à Dieu ni à

l'âme, quelque chose, à défaut de quoi il reste profondément incomplet, infirme et misérable.

Après ces extraits de la partie philosophique des *mémoires* sur Diderot, je n'aurais plus qu'à en prendre congé si je ne voulais en tirer encore deux ou trois particularités, qui ne sont pas sans quelque intérêt et sans quelque rapport à mon sujet. Ainsi toujours très-hostile à Condillac, Naigeon revient encore ici sur les griefs qu'il a contre lui, et après une critique fort sévère de la théorie que renferme le *Traité des sensations*, mise par lui fort au-dessous de celle de Diderot, voici comment il s'exprime : « Comme cet auteur est, ainsi que Rousseau, un des saints du jour, auxquels on ne peut refuser une espèce de culte, sans entendre crier autour de soi : *tolle*, je ne doute pas que bien des gens ne regardent comme un blasphème le jugement que je porte ici de leur idole; mais je ne crains pas les injures de tous ces *petits profonds*, comme les appelait d'Alembert, dont tout le mérite se réduit à reproduire sous une autre forme et dans d'autres termes les opinions de Condillac.» Qui Naigeon désigne-t-il par ces *petits profonds*, qui ne font que répéter Condillac? Je ne vois guère à citer que Garat, qui ne l'aimait pas, et auquel sans doute il le rendait.

Je noterai également ce qu'il dit à l'occasion de l'abbé de Vauxelles, qu'il traite, non sans raison, assez mal, et qui, après avoir recherché les philosophes et même un peu pensé comme eux, ne leur était pas demeuré fort fidèle, et avait en particulier avancé dans la préface de l'édition donnée par lui de *l'entretien avec la maréchale de Broglie*, que Diderot s'était laissé débaucher à la manie de l'athéisme : Naigeon qui n'entend pas raillerie sur cette matière, et qui n'aime pas qu'on parle mal de Diderot, fait remarquer qu'il faut compter parmi les

assertions fausses que s'est permises l'abbé de Vauxelles pour décrier Diderot, celle de sa *maladie habituelle de disserter contre Dieu.* « J'ai passé, dit-il, avec ce philosophe les vingt-huit dernières années de sa vie, je le voyais presque tous les jours, soit chez lui, soit dans des sociétés qui nous étaient communes. . . . .
. . . .
. . . .
. . . . Or, je puis assurer que pendant tout ce temps. . . . le hasard n'a pas ramené deux fois dans ces entretiens libres et philosophiques, qui ont fait si souvent les délices de nos promenades champêtres, la question de l'existence de Dieu. Quoiqu'il regardât, avec le sage Dumarsais, l'idée de Dieu, quand cette idée est mal comprise, comme une des plus dangereuses qui puissent entrer dans l'esprit; quoique dans l'occasion il s'en expliquât même très-nettement, je n'ai point vu d'homme à qui il fût plus indifférent qu'on eût sur ce point des opinions contraires ou conformes aux siennes. » — « Le même abbé de Vauxelles, dit encore Naigeon, appelle le *supplément au voyage de Bougainville*, une sans-culotterie, une joyeuseté de philosophe qu'il faut imprimer, afin que le public sache quel a été le véritable instituteur de la sans-culotterie, dont le nom digne de la chose n'a été trouvé qu'après elle ; enfin, c'est dans cette lettre que ce misérable folliculaire a l'impudence de dire que Diderot a appris aux Chaumette et aux Hébert à déclamer contre les trois maîtres du genre humain, le grand ouvrier, les magistrats et les prêtres ; » et Naigeon qui, comme on le voit, devait écrire ceci postérieurement à 89, et vraisemblablement en 95 ou 98, s'indigne d'une telle imputation, et radoucissant son ton, il en vient même jusqu'à dire : « Je reconnais ces trois maîtres vraiment respectables aux yeux des citoyens,

quelles que soient d'ailleurs leurs opinions sur des objets purement spéculatifs; j'environne surtout de mon amour les magistrats, lorsqu'ils sont justes, humains, éclairés, tolérants. » Il ne s'explique pas du reste sur le grand ouvrier et ses ministres, mais il est certain que ce n'est plus là le langage que nous avons entendu de lui plus haut, dans différentes circonstances; les événements y ont fait quelque chose.

J'arrive à l'*introduction* placée à la tête de l'édition de Montaigne et publiée en 1802.

Naigeon qui déjà, dans ce qu'on vient de lire de lui, semble s'être résigné à une modération de langage, qu'il n'a pas toujours eue, paraît être entré désormais dans les voies de la prudence, au point même qu'il fut fort mécontent, quand il se vit mis dans le *Dictionnaire des athées*, par Sylvain Maréchal et Delalande. Nous ne nous étonnerons donc pas qu'il ait consenti d'abord à l'apposition de cartons dans son *introduction* de Montaigne et même plus tard à la suppression de tout ce morceau dans la plupart des exemplaires : les temps et les circonstances nous en donnent la raison.

En parlant des sentiments religieux de Montaigne, Naigeon dit : « Les uns l'ont regardé comme un bon et fidèle croyant, les autres l'ont rangé dans la catégorie des athées ; comme tel ils l'ont accusé de libertinage, car dans l'opinion des théologiens, ceux qui nient la révélation et qui ne voient dans le système chrétien qu'une mauvaise fable, sont nécessairement des hommes sans mœurs et sans probité ; ils sont même si persuadés de l'utilité et de la nécessité de la religion, pour servir de base à la morale, que selon eux, celui qui aurait été jusque là honnête homme, cesserait de l'être, et dirait comme Brutus : vertu, tu n'es qu'un vain nom, s'il venait à se convaincre que l'immortalité de l'âme n'est qu'une chimère

et le rêve de la vanité jeté à l'ignorance. » Il tient donc qu'il n'y a pas grand mal à être athée, et que Montaigne le fût-il, il n'y aurait pas à lui en faire un crime ; il tient, selon sa constante opinion, que la morale peut fort bien aller sans la religion et que la vertu n'est pas la suite nécessaire de la croyance à l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il se fait une singulière idée de la vertu : « Ce n'est, dit-il, qu'une sorte de mécanisme. Avec de bons jugements et des habitudes qui y répondent, un homme est honnête par tempérament; il fait nécessairement le bien, et en quelque sorte par instinct, comme l'animal suit la mère qui l'allaite. » Et pour qu'il ne reste pas de doute à cet égard sur sa pensée, il ajoute : « L'homme n'est pas plus maître de changer de façon de sentir, de voir et d'agir, qu'une boule de billard n'est libre de se mouvoir avec une vitesse plus grande, et dans une direction opposée à celle qu'elle a une fois reçue : la nécessité est ici la même pour l'être de chair que pour le corps brut; la seule différence, c'est que l'homme a la conscience de son mouvement, et que la boule ne l'a pas. » Ce qui ne l'empêche pas, cependant, de célébrer la vertu : « N'est-ce donc rien, s'écrie-t-il, que cette paix intérieure de l'âme, qui embaume, pour ainsi dire, tous les instants de la durée de l'homme, qui rend son sommeil tranquille et son réveil si serein et si délicieux? N'est-ce rien enfin, au moment de se réunir à la masse générale et commune, que de pouvoir être heureux encore, par le souvenir du bien qu'on a fait, et par l'espérance si douce et si consolante de laisser à ses enfants, à ses amis, à tous les gens de bien, un nom et une mémoire honorés? Quand il serait aussi vrai, qu'il est faux et contraire à l'expérience, que les bonnes actions que l'on fait ressemblent aux arbres que l'on plante, et qui ne portent de fruits que dans un autre siècle, l'homme de

bien devrait encore se dire, avec le vieillard de la fable :

« Mes arrière-neveux me devront cet ombrage
« Hé bien! défendrez-vous au sage
« De se donner des soins pour le plaisir d'autrui?
« Cela même est un fruit que je goûte aujourd'hui. »

Naigeon, dans ce qui précède de cette *introduction*, a déjà touché à la religion; mais ce n'était qu'indirectement et en vue de la morale. Or, il n'était pas homme à se contenter de cette seule atteinte; aussi ne manque-t-il pas d'ajouter : « Les dogmes de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, dans quelque sens qu'ils aient été inventés et quelle que soit la célébrité de ceux qui les ont enseignés, sont toujours, aux yeux d'un philosophe digne de ce nom, le résultat, ou plutôt le bégaiement de la raison dans son enfance. . . . .
. . . L'âme est un de ces mots qui, en dernière analyse ou décomposition, ne pouvant se résoudre en quelque image sensible, et trouver hors de notre esprit un objet physique auquel ils se rattachent, sont absolument vides de sens. . . . .
. . . Or, les dogmes de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme une fois éliminés, en éliminent nécessairement beaucoup d'autres et simplifient extrêmement le *Credo* de ceux qui les nient. »

Il termine en se plaignant de ce qu'on ne rencontre pas encore contre tous les préjugés religieux indistinctement ce froid mépris qu'ils méritent et qu'ils inspirent à tout homme instruit, d'un jugement sain et qui fait quelque usage de ses connaissances ; il pense que la haine théologique ne s'éteint que dans le sang de ses victimes; il en connaît toute l'activité et toute la fureur ; mais très-dangereuse, tant qu'on la craint, elle est impuissante quand

on la brave, et en parlant des factions religieuses, il cite ces vers de Voltaire :

« Pour peu qu'on les soutienne, on les voit tout oser;
« Pour les anéantir, il les faut mépriser. »

Et il souligne celui-ci :

« *Qui conduit des soldats, peut gouverner des prêtres.* »

A l'adresse de qui les cite-t-il? on le voit assez; nous sommes en 1802.

Mais il est juste de tenir compte aussi de ces lignes : « Tacite jetant un coup d'œil rapide sur les règnes de Nerva et de Trajan s'écrie dans l'espèce d'enthousiasme qu'excite en lui le souvenir doux et consolant de ces temps si heureux et si rares : *rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias dicere licet*, paroles remarquables par le contraste frappant que le sort des Romains fait, sous ces empereurs, avec l'esclavage qui, dès les premiers moments de l'usurpation de César, pesait déjà sur ce peuple, dont Tacite dit avec raison qu'il ne peut supporter ni une liberté entière ni une entière servitude. » Ainsi s'exprime Naigeon en finissant.

Après les *mémoires* sur Diderot et l'*introduction* à l'édition de Montaigne, je ne sache pas qu'il ait rien composé de quelque importance en philosophie; que pouvait-il d'ailleurs ajouter à ce qu'il avait déjà produit? Dans le champ de sa doctrine n'avait-il pas évidemment atteint de tout point la limite? Quelle négation et quelle insulte nouvelle lui restait-il à lancer contre les deux constants objets de son doute et de son dédain, Dieu et l'âme?

Et puis, il faut le dire, il vieillissait, sa santé s'altérait, un moment même vint où, comme je l'ai rappelé plus haut, la maladie le condamna à un sacrifice bien doulou-

reux, celui de ses beaux livres; craignant de ne pouvoir suffire avec la modestie de son revenu aux frais qu'exigeait son état, il se décida à cette pénible séparation ; son cabinet si bien orné se vida, et sa bibliothèque le quitta pour passer entre les mains d'un autre amateur, digne, au reste, de la recueillir ; ce fut un grand chagrin, et un grand découragement pour sa vieillesse.

De plus, il n'avait pas à se le dissimuler, les temps étaient venus où nul ne pouvait plus impunément se livrer à ces excès d'opinion, qui lui avaient si longtemps été familiers. Comme chacun, il le sentait, la France avait trouvé un maître peu disposé à souffrir tout ce qui avait été toléré ou permis sous les régimes précédents. Les esprits d'ailleurs et les mœurs étaient autres : une grande expérience avait été faite, une forte réaction s'était opérée, et tous les jours on revenait d'une philosophie plus que téméraire et d'une irrévérence plus que légère à plus de sagesse et de respect.

Naigeon lui-même n'aimait pas qu'on publiât trop haut son passé. Il n'en était plus aux années où tout, jusqu'à la contrainte sous laquelle il gémissait en l'éludant, toutefois, avec assez d'adresse et de bonheur, l'excitait et le poussait à ces licences de pensée ; mobiles, forces, concours et faveur publique, tout déclinait pour lui ; sa destinait s'achevait, et s'achevait même assez tristement. Ses amis lui manquaient; autres amis, ses livres lui manquaient également; son frère, que ce fût la faute de l'un ou de l'autre, ou de tous deux à la fois, n'était pas demeuré avec lui dans leurs anciens et affectueux rapports. Ce frère était d'ailleurs un homme d'une humeur chagrine et sombre, fort degoûté de la vie et qui le prouva trop. Une telle âme n'était guère faite pour venir en aide et en adoucissement à la sienne; elle ne pouvait lui apporter ni une meilleure croyance, ni

une plus ferme espérance. Restait donc pour lui la solitude, et la solitude du vieillard, la plus dure de toutes, surtout quand le vieillard n'a pour se soutenir dans ses extrêmes épreuves et son irréparable infirmité, ni les secours humains, toujours d'ailleurs en eux-mêmes si caducs, ni les secours divins qui ne viennent guère à celui pour lequel Dieu n'est que négation. Que son heure dernière arrivât, et il n'avait plus qu'à rendre stoïquement à la nature, comme il eût dit, cette portion de matière nécessairement organisée, mais nécessairement aussi amenée au terme de son organisation, qui à ses yeux était tout son être. Cette heure vint et il put l'accueillir comme une délivrance, même sans compter sur autre chose que le repos dans le néant, tant la vie avait fini par être pour lui de peu d'attrait et de prix.

Il mourut en février 1810, laissant comme philosophe la réputation que l'on sait, mais en même temps, comme homme, des souvenirs de probité, de droiture, de franchise, non sans quelque rudesse, de simplicité de mœurs, et de goûts sérieux et studieux, dont il faut lui tenir compte, afin de décharger sa mémoire, au moins pour une part, de la fâcheuse célébrité qui pèse, pour une autre part, sur elle.

Et maintenant il semble qu'ayant fini avec Naigeon, je ne devrais plus avoir qu'à m'arrêter et à mettre un terme à ce travail. Il est vrai, mais Naigeon, si on peut le dire, n'est pas seulement dans Naigeon ; il est aussi dans d'autres qui lui tiennent de très-près, qui relèvent et viennent de lui, qui sont comme de sa famille, et sans lesquels on ne le comprendrait pas tout entier. Il faut donc voir, avec ce qui est en lui, ce qui est hors de lui, mais issu de lui ; il faut suivre son athéisme de ses propres livres dans ceux qui en sont engendrés, et compléter ainsi une étude qu'on doit désirer, pendant qu'on y est,

et afin de n'avoir pas à y revenir, ne pas laisser imparfaite.

2°. — SYLVAIN MARÉCHAL.

Deux noms, sous ce rapport, se rattachent étroitement au sien, et ne s'en séparent guère, Sylvain Maréchal et Delalande, l'un l'auteur entre autres écrits du *Lucrèce français* et du *Dictionnaire des athées*[1]; l'autre de deux *suppléments* à ce dictionnaire.

Qu'était-ce que Sylvain Maréchal? Sans faire ici sa biographie, je le dirai en deux mots: ce n'était pas un mauvais homme; c'était plutôt un maniaque, un maniaque d'athéisme, il est vrai, mais qui avait du bon dans sa manie, qui avait même de la tolérance et de la charité à sa manière, et qui tout fou qu'il fût d'impiété pour son compte, souffrait sans peine la religion dans autrui. « Sa femme et sa sœur, dit Delalande, dont je conserve ici les paroles, tenaient à la religion; il était le premier à les engager à aller à la messe; il avait dans son cabinet un christ, et toutes les autres figures du culte, parce que sa femme le désirait. Dans le temps qu'il demeurait au clos Saint-Marceau, il logeait chez lui des religieuses, auxquelles il n'a jamais demandé de loyer; il voulait qu'elles vinssent se chauffer l'hiver auprès de son feu. Il fut lui-même chercher une vieille femme dévote, qui n'avait aucune ressource pour vivre, il l'alimenta jusqu'à sa mort et paya son enterrement à l'église, comme elle aurait pu le désirer. »

Voilà quel était l'homme: voyons maintenant quelle fut l'œuvre. La prose et les vers s'y mêlèrent; il commença par son *Lucrèce français*, sorte de poëme ou plu-

1. Il aurait aussi rédigé le programme des Babeuviens.

tôt de fragments de poëme en l'honneur de l'athéisme, et il finit par son *Dictionnaire des athées*, qui a la même destination. Il faut se former une idée de l'un et de l'autre, afin de savoir jusqu'où peut aller cette espèce de fanatisme et de délire contre Dieu, qui, pour mieux se répandre et se vulgariser, prend tous les langages, tous les tons, de la poésie descend à la prose, et après avoir eu la prétention de se chanter en vers, s'abaisse en dernier lieu à de petits articles, par ordre alphabétique, dont il n'y aurait plus qu'à sourire, s'ils ne continuaient de témoigner de la même persévérante passion à poursuivre d'insulte et de négation la plus sainte des choses.

De même qu'avec Naigeon, on est fort à l'aise avec Sylvain Maréchal, on n'a rien à lui imposer, on n'a qu'à recueillir de ses propres paroles sa très-explicite profession de foi, on ne saurait être plus clair et plus conséquent dans ses aveux.

Dès le début de son *Lucrèce*, et sous le titre d'invocation il dit :

« Dieu! j'ose te nier. . . . .
« Dieu fort! Dieu des combats, accepte le cartel
« Qu'en champ clos, corps à corps, te propose un mortel.

Et poursuivant sur ce ton, mêlant l'injure au défi, et comme pour mieux convaincre son ennemi d'impuissance et de néant, dans une sorte d'argument, ainsi qu'on le dit, *ad hominem*, il s'écrie :

« O toi, dont je combats l'idéale existence,
« Dieu jaloux, dis pourquoi, prodigue de clémence,
« Pourquoi me permets-tu (faible et hardi mortel),
« De blasphémer ton nom, d'outrager ton autel.
« Sans effroi, sans remords, impunément impie,
« Pourquoi m'applaudissant de ma philosophie,
« Suis-je heureux, quand j'ai pu, dans mes vers destructeurs,
« Déchirer le bandeau de tes adorateurs.

Après quoi, usant d'une autre forme d'attaque, il propose contre Dieu ces diverses raisons :

« Ou Dieu n'existe pas, ou bien son existence
« Est un fruit défendu pour notre intelligence.
. . . .
« S'il existe un Dieu, tout devrait l'attester :
« S'il existe un Dieu, pourrait-on en douter.
. . . .
« Dieu, mis dans le creuset de la saine raison,
« Donne pour résidu seulement un vain son.
. . . .
« Le hasard n'est qu'un mot. — Dieu qu'est-il autre chose?
. . . .
« La bulle de savon est l'image d'un Dieu;
« Soufflons dessus, la bulle et le Dieu cessent d'être.
. . . .
« Prêtre, pour un moment, mets bas toute imposture;
« Dieu ne serait-il pas bâtard de la nature?
. . . .
« Ma raison est ma règle, et mon cœur est ma loi;
« Je n'ai pas plus besoin d'un Dieu, que lui de moi.

Que faire, en effet, d'une chimère? La regretter tout au plus, si toutefois elle est regrettable, et il est douteux que celle de Dieu le soit aux yeux de l'auteur. Cependant, si, à la rigueur, on veut quelque chose comme un Dieu, voici, sous couleur d'ironie, ce qu'il propose à nos hommages.

« Il en est un sans doute, à qui tout est possible,
« A ses rares vertus tout mortel est sensible:
« Du sceptre à la houlette, en honneur en tous lieux,
« Ce Dieu le mieux servi, le père des autres Dieux,
« Ce Dieu est l'or......

Ou bien encore, mais ici il parle un peu plus sérieusement, c'est l'amour:

« Oui l'amour est le Dieu, le seul Dieu de la terre.
« On doute, on doute encore de la divinité;
« En tous temps, en tous lieux, on croit à la beauté.

C'est aussi la vertu :

« Mon Dieu, c'est la vertu, pour temple elle a mon cœur.
. . . .
« O vertu, c'est pour toi que je renie un Dieu.
. . . .

C'esten outre le génie, et si par hasard on trouve que tous ces suppléments de Dieu, que tous ces Dieux de main d'homme et tirés de l'humanité, ont quelque chose de trop abstrait, et qu'on tienne à un objet de culte plus palpable et plus sensible, ayant vie et personnalité, il y a le père de famille :

« S'il faut un Dieu à l'homme, qu'il adore son père :
« Le culte paternel est le seul légitime;
« Honorer d'autres Dieux que son père est un crime.

Mais un Dieu qui nous serait encore plus familier et plus intime, qui ne serait jamais loin de nous, puisque nous l'aurions en nous, ce serait nous-mêmes, à la condition de la sagesse :

« S'il faut un Dieu au peuple, il n'en faut point au sage :
« Lui-même il est son Dieu.....

Voilà donc un point bien établi pour le *Lucrèce français*, pas de Dieu, ou pour Dieu, quelque chose de tout humain. Plus simplement il est athée. Mais on n'est pas athée sans cause; on l'est par quelques raisons dont il faut se rendre compte; or l'auteur l'est en premier lieu par préjugé philosophique; en effet, au moment où il écrit, la philosophie de la sensation a tellement prévalu, et ses maximes sont tellement passées à l'état d'axiomes, qu'on rejette d'abord et sans examen tout ce qui les con-

trarie. Dieu leur est contraire ; il n'y a donc qu'à le nier ; c'est chose toute simple et qui va comme d'elle-même :

« Montrez-moi votre Dieu : pendant qu'on en raisonne,
« Qu'il descende ici-bas et paraisse en personne.
« Est-il de forme humaine.....?
. . . .
« Mon cœur aime Daphné, quand je vois ses appas ;
« Comment aimer un Dieu que je n'aperçois pas?
. . . .
« Non, je répugne à croire un Dieu dont l'évidence
« Ne frappe pas autant que l'éclat des beaux jours.
. . . .
« Dieu, pourquoi du soleil n'as-tu pas l'évidence?
« Il prouve en se levant sa brillante existence.
. . . .
« J'attends pour croire en Dieu que David me l'ait peint.
. . . .
« Tout ce qui n'est pas corps, loin d'être Dieu, n'est rien.
. . . .
« L'existence de Dieu n'est qu'un mauvais roman.

Mais, il y a chez l'auteur un autre motif encore à sa passion d'athéisme, c'est une sorte de philanthropie, partiale, amère et chagrine, qui, à la vue des maux dont l'humanité est atteinte, n'hésite pas à s'élever contre Dieu et à le nier :

« La vertu malheureuse atteste contre Dieu.
. . . .
« Du mal sous un Dieu! prêtre, au sage, sans courroux,
« Explique cette énigme, il tombe à tes genoux.
. . . .
« Pour moi placé plus près du toit des misérables,
« Témoin trop impuissant des maux de mes semblables.
« Une colère impie alors vient m'enflammer,
« Et si je pense à Dieu, c'est pour le blasphémer.

Le *Lucrèce français* ne peut donc accepter un Dieu qui ne rend pas l'homme heureux ; il ne le tolérerait, et ne lui passerait, si on me permet de le dire, l'existence que s'il reconnaissait en lui une source de jouissance et de volupté. En bon Epicurien, il ne serait croyant, que

s'il était conduit à la foi par le plaisir, et que sa religion lui vînt de la sensation.

Mais une dernière raison pour lui, de révolte contre Dieu et de déclaration d'athéisme, se tire, non plus de la philosophie ou de la passion, mais du sentiment de la liberté, porté jusqu'à l'excès du plus aveugle orgueil: c'est ce sentiment qui respire dans les vers suivants :

« Je veux, quand je fais bien, être seul, Dieu me gêne.
. . . .
« Je hais les Dieux; les Dieux ont engendré les rois.
. . . .

Un pur républicain.

« Abhorre tous les jougs, même celui de Dieu.
. . . .
« Debout, respecte-toi, connais ce que tu vaux,
« N'adore pas un Dieu; tu n'as que des égaux.
. . . .
« Aux armes; guère à mort à la divinité !
« Sur les impurs débris de la gent scolastique,
« Il est temps, proclamons toute la vérité,
« Et des hommes sans Dieu fondons la république.

Telle est dans son esprit, l'œuvre poétique de Sylvain Maréchal; ce qu'il y prétend par-dessus tout, selon la remarque et l'expression d'un de ses critiques, qui n'est pas loin d'être un de ses apologistes, c'est de prouver l'inexistence de Dieu, pour lui faire remise de son injustice, bien persuadé, d'ailleurs, que les blessures de l'âme sont des maux auxquels il ne faut pas l'appareil d'un Dieu; mais ce qu'il veut aussi, dans cette guerre solennelle qu'il fait à la Divinité, c'est de délivrer l'homme de cette dernière servitude, qui s'appelle la religion, et de pouvoir dire, en s'adressant à ses concitoyens : « Vous êtes assez heureux pour n'avoir plus de rois; faites un pas de plus et vous voilà entièrement libres. »

Que si de l'auteur on passe au lecteur, et qu'on se demande en quel état ont dû laisser son âme, toutes ces pensées d'athéisme, prodiguées sans détour dans les vers impies du *Lucrèce français*, on demeure exempt de crainte et l'on s'assure aisément que ce poison ne le peut gagner; pour qu'il fût dangereux, il le faudrait autrement préparé et proposé. Ce n'est pas dans la grossièreté, c'est dans la subtilité du principe délétère que peut être le péril. Or ici tout est si manifeste et si peu déguisé, que la prudence et la répugnance se trouvent d'abord éveillées, et qu'à force d'être patent le mal finit par être innocent.

Cependant une ombre de poésie s'étend encore ici sur les sentiments de l'auteur; il n'en sera plus de même de son *Dictionnaire des athées*, où sa prose toute nue, sa prose découpée en mille petits articles et dispersée comme au hasard sur une foule de noms rapprochés sans ordre, n'offrira plus qu'une suite de menus propos du plus vulgaire scandale. Mais ce scandale lui-même a son utilité et porte avec lui son sérieux enseignement. C'est pourquoi je ferai aussi du *Dictionnaire des athées* un rapide examen, qui servira de complément et de confirmation à celui du *Lucrèce français*.

Il fallait à ce dictionnaire une préface ou un *discours préliminaire*, pour y mieux introduire le lecteur. Elle n'y manque pas, et voici quel en est le dessein : il va être longuement question, dans le corps même de l'ouvrage, d'athées de toute espèce; il faut donc d'abord savoir ce qu'est l'athée en général et à quels traits il se reconnaît; or l'athée, le véritable athée d'après l'auteur, qui en voudrait bien proposer une définition quelque peu plausible, n'est pas, comme il s'exprime, le sybarite qui, se donnant pour un Épicurien tandis qu'il n'est qu'un débauché, ne craint pas de se dire dans son cœur : il

n'y a point de Dieu, donc il n'y a point de morale, donc je puis tout me permettre.» ... « Le véritable athée n'est pas cet homme d'État qui, sachant que la chimère divivine fut imaginée pour en imposer aux *hommes-peuple*, leur commande au nom de ce Dieu, dont il se moque. . . . . Le véritable athée n'est pas l'homme vil qui, flétri depuis longues années du caractère indélébile sacerdotal, change d'habit et d'opinion, quand ce métier cesse d'être lucratif, et vient se ranger impudemment parmi les sages qu'il persécutait. » Aux yeux de Sylvain Maréchal, le véritable athée n'est rien de tel, et on peut déjà juger par suite de ces exclusions combien il est difficile et délicat dans le choix de son modèle. Aussi ne s'arrête-t-il pas là et dans son rigorisme, si on peut le dire, en matière d'athéisme, il retranche encore de sa petite église, « et cet énergumène, selon ses termes, qui va brisant, dans les carrefours, tous les signes religieux qu'il rencontre, et prêche le culte de la raison à la plèbe, qui n'a que de l'instinct ; et ces hommes du monde, ou comme il faut, qui, par ton, dédaignent l'usage de la pensée et vivent à peu près comme le cheval qu'ils montent, ou la femme qu'ils entretiennent; et l'académicien qui se ménage, et consent par intérêt à dissimuler son sentiment; et le savant orgueilleux, qui voudrait qu'il n'y eût que lui d'athée au monde. » Ici l'élimination tourne presque à l'épigramme, et peut-être même, par allusion, à la personnalité, et ce qui va suivre ne démentira pas cette interprétation : « Le véritable athée, je continue toujours à citer, n'est ni le philosophe timoré, qui rougit de son opinion, et qu'on voit hanter les temples, afin d'écarter de sa personne les soupçons d'impiété; ni le physicien systématique, qui ne rejette Dieu que pour avoir la gloire de fabriquer Dieu tout à son aise, sans autre secours que

son imagination ; « le véritable athée n'est pas tant celui qui dit : « Je ne veux pas d'un Dieu ; que celui qui dit : « Je puis être sage, sans un Dieu. » Voici même qui est assez naïvement confessé : « Le véritable athée ne raisonne pas avec les théologiens, qui pourraient l'embarraser, s'il en venait aux prises avec eux. Pour lui la question de Dieu n'est pas ; elle n'est pas du moins plus importante que celle-ci : « Y a-t-il des animaux dans la lune ? » Et l'auteur, intervenant ici de sa personne, nous donne, comme il dit, son symbole en une seule ligne que voici : « Je n'ai pas plus besoin de Dieu, que lui de moi. » Et il ajoute : « Que me fait un Dieu ? je m'arrête à ce qui frappe mes sens, et ne pousse pas ma curiosité jusqu'à vouloir trouver dans le ciel une machine de plus ; j'en rencontre déjà assez sur la terre ! croire qu'il y a quelque chose au-delà de ce *tout*, dont je fais partie (c'est ainsi, qu'on se le rappelle, que s'exprime aussi Naigeon), répugne à ma raison. Si pourtant cet objet existe, il m'est parfaitement étranger. » Ainsi chez lui, rien de cette grande curiosité pour le vrai et le bien pris à leur source la plus haute, et dans la sublimité de leur divin principe ; rien de ce zèle pieux, lumière et feu tout ensemble, intelligence et amour à la fois, qui aspire et s'élève du plus profond de l'âme, pour le connaître, l'aimer et le servir, vers cet être infini, lui-même toute sagesse, toute bonté et toute puissance ; rien de tel en un mot que la religion ; il s'en tient à la sensation qui suffit, et au-delà, à toutes ses pensées et à tous ses désirs, et dans la satisfaction qu'il en éprouve, il s'écrie : « Docteurs, gardez votre Dieu, je puis m'en passer. » Que si les docteurs réclament, et disent : « A la bonne heure ; mais respectez-le du moins. » — Il répond : « Mais votre Dieu tout-puissant, après vous avoir tenus pendant douze siècles sous le despotisme royal, a-t-il su vous défendre de

l'anarchie? Si votre Dieu se mêle de vos affaires, pourquoi vont-elles si mal? Pourquoi avez-vous des autels et point de mœurs? pourquoi tant de prêtres et si peu d'honnêtes gens. . . . .
Gardez votre Dieu, mais ne trouvez pas mauvais que les athées ne multiplient pas les êtres sans nécessité. » — C'est toujours, comme on le voit, l'idée d'une machine de trop, ainsi qu'il vient de le dire, d'un hors-d'œuvre, d'un double emploi ainsi que l'a dit avant lui Naigeon.

Mais revenons à l'athée, qu'il s'agit d'achever de peindre, et avec l'auteur, comparons dans cette vue le caractère et les habitudes de vie de *l'homme sans Dieu*, autre nom qu'il donne à l'athée et de *l'homme de Dieu*, selon qu'il appelle le croyant : « Ce dernier, enfant débile, dit-il, n'ose mettre un pied devant l'autre. . . . .
. . . . S'il perd sa femme ou ses enfants, il en remercie son divin créateur; car rien n'arrive sans son ordre, et c'est toujours pour le mieux. Au lit de mort, semblable à un criminel, il tremble à l'approche du juge suprême; l'idée d'un Dieu rémunérateur et vengeur l'empêche de se livrer aux dernières effusions de la nature. Il écarte prudemment sa famille, ses amis, pour se disposer à comparaître devant le tribunal céleste. » Ainsi parle l'auteur ; et nous, à notre tour, n'aurons-nous rien à dire? n'aurons-nous pas à relever en lui cet étrange défaut de sens des choses de l'ordre moral, cette perverse ignorance des plus profondes et des plus saintes dispositions du cœur humain ? Eh! quoi, ne rien comprendre à cette consolation par la résignation, à ce courage de l'humilité, quand surviennent ces extrêmes et terribles épreuves, où il n'y a plus pour satisfaire à la loi de notre nature qu'à courber la tête et à plier le genou, et sous le coup même de l'affliction à redoubler d'amour, de con-

fiance et d'espérance en celui qui nous conduit par la douleur comme par la douceur à notre souveraine fin! Quoi, ne rien soupçonner de ce dernier et absolu recueillement, à l'heure où va se résoudre, dans le funébre mystère et le saisissement de la mort, selon l'ordre de l'éternelle justice, la question de la vie future! en vérité, faute d'une idée, de la simple idée de Dieu, c'est bien peu pénétrer dans le secret de l'humanité.

Mais voyons par opposition, toujours d'après notre auteur, comment vit *l'homme sans Dieu :* « Il sort, dit-il, des bras de sa femme ou du sommeil, pour assister au lever du grand astre; et comme il remplit sa journée de travaux et de soins, tous, il est vrai, étrangers à Dieu, il ne connaît pas l'ennui et s'endort satisfait de n'avoir laissé aucun vide dans sa journée modelée sur le cours du soleil. »

Je ne voudrais pas trop multiplier les remarques, quand d'ailleurs elles sont si simples et se présentent comme d'elles-mêmes; cependant il me semble qu'il ne faudrait pas laisser passer ici sans quelques observations cette complaisance de l'auteur à nous retracer la vie de l'athée comme si sereine, si pleine, si parfaitement exempte d'ennui. D'où vient en effet l'ennui? N'est-ce pas de l'absence dans notre esprit et dans notre cœur d'un grand objet à croire, d'un grand objet à aimer, de celui qui par-dessus tout est le mieux fait pour occuper notre pensée et notre amour, qui est l'intelligible et le désirable même? Or, cet objet n'est-il pas Dieu, et par conséquent Dieu de moins, n'y a-t-il pas pour nous, quels que puissent être d'ailleurs nos divertissements et nos entraînements, ce sentiment de la vanité de nos recherches et de nos désirs, qui n'est autre que l'ennui? Que nous font toutes les choses qui excitent le plus notre curiosité, et obtiennent le plus notre attachement, quand Dieu en est absent?

Le dégoût en vient vite, destituées qu'elles sont de leur suprême attrait; réduites à elles-mêmes, elles ne nous suffisent plus, ne nous capivent plus, ne nous remplissent plus, elles ne nous laissent que vide et tristesse dans l'âme. Avec Dieu, point de ces longs dégoûts, de ces détachements sans fin, de ces indifférences sans retour, qui se terminent trop souvent au scepticisme et au désespoir; sans Dieu, au contraire, sans Dieu, si toutefois jamais une telle privation est possible, la vie n'est en effet que solitude et misère, quelque peu de bruit avant le néant, un grand vide pour un peu de mouvement sans but, un infaillible et accablant sujet d'ennui.

On nous parle de la nature pour suppléer en nous le Dieu absent ou nié; mais, qu'on le remarque, la nature n'a bien que par lui son charme, sa valeur et son prix. Séparée de son principe, elle n'a plus rien qui nous attire et nous captive profondément, elle rentre dans les vanités, et nous rend à notre solitude. C'est un grand ennui que de vivre avec la nature pour toute fin, et sans Dieu, qui la relève et la couronne à nos yeux.

Et ce qu'on appelle le monde, la société des hommes, les commerces humains, ne valent pas beaucoup mieux pour donner à notre âme cette plénitude de vie, sans laquelle l'ennui la gagne et la flétrit. Quelles que soient les beautés du monde et les illusions dont il trompe les plus prévenus de ses adorateurs, il y a toujours en lui, à défaut de Dieu et de ses perfections, je ne sais quelle froide insuffisance qui le rend profondément sombre et triste; aux plus enivrantes de ses jouissances, succèdent d'inévitables désenchantements; la jeunesse elle-même en fait bientôt l'expérience, mais l'âge mûr et la vieillesse en acquièrent et en gardent la profonde conviction. Tous ces grands retours à Dieu, toutes ces grandes conversions, dont on n'a pas toujours le secret, la plupart du temps,

ont leur cause dans un amer dégoût du monde, venu lui-même d'un long et coupable oubli de Dieu.

Sans l'infini, pour nous occuper et nous captiver souverainement, pour nous offrir dans ses perfections un éternel objet d'attrait et d'affection, la vie n'a plus son vrai but, son principe d'activité, de satisfaction et de bonheur. Il y a, comment dirai-je, ce vaste désœuvrement de toutes nos facultés, qui amène cet incurable ennui, dont certains esprits sont atteints. Le défaut de foi à l'infini, voilà la grande cause de l'ennui. Qu'est-ce qui fait au fond qu'on est pris de ce mal? C'est qu'on ne peut se passer de l'infini, et que cependant on s'en détourne, c'est qu'on en a le besoin et qu'on n'en a pas le vouloir, c'est que de sentiment on y aspire, et que par philosophie, fausse philosophie, veux-je dire, on y répugne; c'est qu'on s'agite dans une douloureuse et insupportable contradiction, entre l'infini qu'on appelle et l'infini qu'on repousse. L'infini, voilà ce qui seul au fond remplit, éclaire, charme et adoucit la vie. Le fini en lui-même, et sans l'infini, ne fait qu'y répandre le vide, la confusion et la tristesse. L'ennui devrait être la maladie des athées, s'ils n'étaient véritablement que cela; si en eux avec l'athée il n'y avait pas l'homme même, le citoyen, le père, l'ami, le poëte, l'orateur, le héros, pour lui rendre ce qui lui manque du côté de sa détestable opinion. Les âmes religieuses, au contraire, ne doivent pas connaître l'ennui; car elles sont en continuelle communion avec celui qui fait l'occupation, la joie et la longue sérénité du cœur.

Mais j'ai presque à demander grâce pour ces pensées qui m'éloignent trop de mon sujet, et je dois le dire aussi de mon auteur. Je me hâte de les quitter pour revenir à celles qui lui sont familières.

En continnant sa comparaison de *l'homme sans Dieu* avec *l'homme de Dieu*, Sylvain Maréchal estime que le

premier éprouve sans doute de vifs regrets à la séparation de tout ce qu'il aime, mais la raison lui dit que tel est l'ordre immuable des choses (ce qui est fort consolant en vérité, quand on ne donne à cet ordre d'autre principe que le hasard et d'autre fin que le néant) : « d'ailleurs, ajoute-t-il, *l'homme sans Dieu* ne meurt pas tout entier ni tout à fait ; un père de famille est éternel, il renaît, il revit dans chacun de ses enfants, et jusqu'aux parties de son corps, rien de lui ne peut s'anéantir. » En vue d'une telle immortalité, « qui de nous regretterait ses jours, dit-il encore, sur un ton qui dément un peu l'austérité de certaines paroles que nous venons d'entendre de lui, s'il en avait passé les premières heures dans l'école de Pythagore et d'Aristote, puis accepté l'hospitalité chez Anacréon, Lucrèce ou Chaulieu, et après s'être promené dans les jardins d'Epicure ou d'Helvétius, se laisserait surprendre par la nuit entre Aspasie et Ninon. »

Après avoir ainsi défini, caractérisé et vanté l'athée à différents points de vue, Sylvain Maréchal ne croirait pas avoir suffisamment éclairci et justifié l'idée qu'il en présente, s'il ne réfutait encore différentes raisons, que l'on propose en faveur de Dieu, et par conséquent contre l'athée. Ainsi, l'on dit que Dieu est utile à la société : « Oui, réplique-t-il, comme un vieux meuble, qui, loin de servir, ne fait qu'embarrasser, mais que l'on se transmet de la main à la main dans les familles, et que l'on garde religieusement, parce que le fils l'a reçu du père, et le père de l'aïeul. »

On insiste et l'on dit : « Un Dieu et des prêtres sont aussi nécessaires qu'un magistrat de police et des espions, » l'insistance, il faut l'avouer, est étrange et doit venir de gens peu difficiles en arguments. Aussi la réfutation égale-t-elle l'objection : « La contre-police des prêtres ne vaudra jamais l'active surveillance des espions, et

un bon tribunal de police correctionnelle suffirait à tout. Les doubles emplois se nuisent et se paralysent réciproquement. » On retrouve ici Naigeon et Sylvain Maréchal à la fois, et de leurs raisons réunies, l'athée sort on ne peut plus plausible, puisqu'il ne fait que nier ce qui de soi est inutile ou nul.

Cependant on s'avise que la suppression de Dieu n'est pas aussi simple et aussi innocente qu'elle pourrait le paraître d'abord, et on soupçonne même l'athéisme de démoraliser la société. L'auteur le prend alors sur un ton de récrimination, que je ne puis rendre dans tous ses termes, mais que feront cependant assez sentir les paroles suivantes : « Prêtres, vous osez bien nous dire que l'athéisme démoralise! et vous théistes, adorateurs d'une toute-puissante providence, qui a permis les sanglantes immoralités d'une révolution de dix années, vous dites que l'athéisme démoralise!... Raisonneurs inconséquents ou de mauvaise foi, répondez : Est-ce l'athéisme qui régnait à la cour de nos trois derniers maîtres monarchiques? est-ce l'athéisme qui dominait à la Convention avec Robespierre, persécuteur des athées?. . . . . est-ce une coalition d'athées, que celle de ces puissances couronnées, qui promènent dans toutes les contrées de l'Europe le fléau d'une guerre d'extermination. . . . . Paul Ier est-il un athée? La mère de ce dernier empereur l'était-elle? Pitt et Maury le sont-ils? Les émigrés de France, qui tournent leur glaive contre le sein de leur mère, le sont-ils! »

« Studieux Bayle! vertueux Spinosa! modeste Dumarsais! honnête Helvétius! paisible d'Holbach! vous tous, qui ne rejetez un Dieu que pour dégager la morale d'un alliage impur, vous auriez démoralisé le monde! Que sont auprès d'eux les idéologues? Les idéologues trai-

tent leurs devanciers de gens à vues courtes, et ces hommes à conceptions hardies n'osent rien publier officiellement contre le plus absurde et le plus décrépit des préjugés. » . . . . Ils souffrent que l'espèce humaine reste prosternée auprès de son antique fétiche, au lieu de lui dire avec l'autorité de la raison : « Lève-toi et marche à grands pas vers le bonheur. » . . . . Ils pensent « qu'il n'est pas encore temps d'ôter au peuple un Dieu. — Eh! qu'attendez-vous? Craignez les suites des demi-lumières. . . . . Dieu peut avoir eu son utilité dans l'enfance des corps politiques. A présent que l'espèce humaine touche à l'âge mur, loin d'elle cette vieille lisière. » . . . « Et quand on vient frapper nos oreilles du *Dieu de la fortune*, du *génie de la victoire* (allusion à des expressions dont s'était servi le général Bonaparte; on y reviendra dans le corps du *Dictionnaire*), nous saurons réduire ces brillantes prosopopées à leur juste valeur. — Dieu doit l'existence à un malentendu; il n'existe que par le charme des paroles; la connaissance des choses le tue et l'anéantit. Un Dieu corporel répugne au bon sens; un Dieu abstrait ne laisse aucune prise sur lui, et pourtant Dieu ne saurait être qu'abstrait ou matériel; Dieu est le tout ou n'est rien; or si le tout est Dieu, Dieu perd sa divinité; d'autre part réduit à sa spiritualité, il n'a plus d'existence que dans la pensée de l'homme » . . . « Ceux qui en parlent, dit ailleurs l'auteur, sont tous des Spinosistes ou des don Quichotte. »

Ainsi au fond point de Dieu; à quoi bon? « Un législateur tout moderne (c'est Prieur de la Côte-d'Or qu'il désigne ainsi) a bien osé dire dans un moment de familiarité, rapporte-t-il, qu'aux trois quarts et demi des hommes il ne faut administrer que de l'opium; que ce propos dissipe votre long assoupissement! il n'est que trop vrai

que jusqu'à ce jour on n'a gouverné les hommes qu'en leur administrant de lourds soporifiques religieux et autres. » . . . « Laissez donc Dieu ; Dieu n'est pas à votre usage, un Dieu ne convient pas à l'humanité.... Qu'il soit proclamé le bienfaiteur de l'espèce humaine, ce sage législateur, qui trouvera le moyen d'effacer du cerveau des hommes le mot de Dieu, talisman sinistre qui a fait commettre tant de crimes et causé tant de meurtres. »

C'est par ce vœu et cette conclusion que se termine ce *Discours préliminaire*. L'auteur n'y ajoute du moins que quelques mots d'avertissement sur la manière dont son Dictionnaire a été composé, sur les noms qu'il y a insérés, et qui ne sont pas tous des noms d'athées, les véritables athées sont plus rares, mais qui, même sans être voués à l'athéisme, peuvent faire autorité en sa faveur; enfin, sur les inconvénients et les périls qu'il peut y avoir pour lui à le publier; mais quand il y aurait, dit-il, quelques risques à courir, il ne faut pas que la dernière année du XVIIIe siècle, de ce siècle tant mémorable, s'écoule avant qu'on ait osé publier ce que tant de têtes saines pensent et gardent peur elles. » ... « Il ne faut pas que le siècle qui va s'ouvrir conserve la moindre trace des turpitudes commises ou écrites avant lui ; il faut que le siècle XIXe sache combien le XVIIIe, avec toutes ses lumières ou ses prétentions, ses idées libérales ou ses hardiesses, fut encore servile et routinier dans ses opinions. »

Nous voilà maintenant bien édifiés sur l'esprit du *Dictionnaire des athées ;* il n'y a plus qu'à y jeter les yeux pour reconnaître tout ce qui s'y trouve à la fois de grave à cause du fond, de ridicule à cause de la forme, de sujet d'indignation et de moquerie tout ensemble, avec cependant peut-être une certaine prédominance du ridicule et du puéril sur le sérieux et l'odieux.

Ainsi pour commencer, qu'on devine, s'il se peut, qui

l'auteur tient avant tout à placer sur la liste des athées, sinon précisément comme athées eux-mêmes, du moins comme auteurs indirects et fauteurs de l'athéisme, qui, je le demande? Socrate, et avec Socrate, Platon, et avec l'un et l'autre Aristote; et il faut voir d'après quelles raisons ou plutôt d'après quelles autorités, car en tout ceci Sylvain Maréchal prononce surtout de confiance, et sur parole; et Lamothe-Levayer et d'Argens, voilà ses principales cautions; et qui ensuite? Descartes, parce qu'il a donné à croire, selon Saint-Évremond, que la religion ne le persuadait pas; Leibnitz, parce qu'il a dit qu'il y a un degré de droit naturel et de bonne morale, qui peut avoir lieu, même par rapport à un athée, et qu'il y aurait quelque obligation, quand bien même on accorderait qu'il n'y a pas de Dieu; et Bossuet pour avoir dit lui aussi je ne sais quoi, qui tourne à l'athéisme, et Fénélon de même, et Pascal à cause de ses *Pensées de derrière la tête*; et Arnauld pour cette proposition, que l'être est un terme qui convient à Dieu et à la créature; ce qui, selon Sylvain Maréchal est du spinosisme, par conséquent de l'athéisme; et Malebranche, sur la foi du P. Hardouin; sans oublier Newton, dont d'après Naigeon il fait un spinosiste, qui a jugé à propos et par prudence, dans ses *principes*, de dire un *petit mot* de Dieu, qu'il y avait d'abord oublié; et Clarke, son disciple, qui en a dit un peu plus long, mais sans être plus clair; et Jacquelot, qui a avancé dans la préface de son livre que le monde est plein de gens par lesquels est niée l'existence de Dieu; et Basnage, et Beausobre et Berkeley, et tant d'autres, qui ont également selon lui, et au même titre, bien mérité de l'athéisme. Et comment oublier dans cette nomenclature l'Institut national, qui est sans doute pour le moment composé, selon les termes de Maréchal, de dévots et d'athées, et dans lequel à côté des Bernardin de

Saint-Pierre, des Colin d'Harleville, des Delille, des La Réveillères-Lépeaux, des Jussieu, siégent les Delalande, les Naigeon, les Mongez, etc.? Mais, ajoute l'auteur, l'Institut est jeune et avec le temps les athées s'y multiplieront, et y remplaceront les dévots : cela viendra.

Il est aussi un nom de l'Institut national, Bonaparte, qu'il voudrait bien donner à l'athéisme, et qu'à l'aide de Delalande, qui lui a communiqué cette note : Les Anglais disent qu'il est le général des athées, il essaie de lui rallier, en faisant remarquer que les Anglais pouvaient être autorisés à parler ainsi, d'après son expression familière : Le Dieu de la fortune m'accompagne, et que César s'exprimait de même et n'était rien moins que religieux. Il est vrai que vers le même temps Bonaparte, général victorieux, écrivait, aprés Marengo, une lettre dans laquelle se lisaient ces mots : « Quoi qu'en disent les athées de Paris, je vais aujourd'hui assister avec un grand plaisir au *Te Deum*, qui va être chanté dans la cathédrale de Milan ; » ce qui ne laissait pas que de contrarier quelque peu et la note de Delalande, et l'interprétation de Maréchal ; il est vrai encore qu'un peu plus tard, me permettra-t-on d'ajouter avec l'auteur de l'histoire du Consulat et de l'Empire, qui dit si justement que la constitution morale du général Bonaparte le portait aux idées religieuses, qu'une intelligence supérieure est saisie, à proportion même de sa supériorité, des beautés de la création ; que c'est l'intelligence qui découvre l'intelligence dans l'univers et qu'un grand esprit est plus capable qu'un petit de voir Dieu à travers ses œuvres ; il est vrai, je le répète, que le général Bonaparte qui conversait volontiers sur les questions philosophiques et religieuses avec Monge, Lagrange et Laplace, savants qu'il honorait et qu'il aimait, les embarrassait souvent dans leur incrédulité par la vigueur originale de ses arguments,

comme quand il disait un jour à Monge, celui de ces savants qu'il aimait le plus, et qu'il avait sans cesse auprès de lui : « Ma religion à moi est bien simple; je regarde cet univers si vaste, si compliqué, si magnifique, et je me dis qu'il ne peut être le produit du hasard, mais l'œuvre quelconque d'un être inconnu, tout-puissant, supérieur à l'homme autant que l'univers est supérieur à nos plus belles machines. Cherchez Monge, aidez-vous de vos amis, les mathématiciens et les philosophes, et vous ne trouverez pas une raison plus forte et plus décisive, et quoique vous fassiez pour la combattre, vous ne l'infirmerez pas. » Tout cela est vrai. Mais qu'importe à Maréchal cette vérité, comme tant d'autres; avant tout doit passer sa thèse de prédilection. Que si après l'histoire on me passait la tradition, un souvenir que je crois fidèle, mais dont je n'ai pu à mon grand regret retrouver la source; qui à mes yeux a toute vraisemblance, parce qu'il est en parfait accord avec ce qui précède, mais que je ne puis malheureusement confirmer par aucune autorité, par aucune preuve, je dirais que dans une des campagnes d'Allemagne, durant une marche de nuit, par une soirée sereine, Napoléon, à cheval et entouré de son état-major, allait silencieux et à peine attentif aux paroles qui s'échangeaient autour de lui. Cependant, on en était venu à parler de religion, et l'un des généraux de sa suite, peut-être celui dont on raconte que dans un grand dîner auquel il assistait à Lubeck, il engagea une discussion sur l'existence de Dieu, qu'il niait résolument, et tout à coup se tournant vers son adversaire, s'écria : S'il y avait un Dieu, serais-je ici, à Lubeck? L'un de ses généraux, je le répète, se donnait libre carrière à cet égard, et ne trouvait guère de contradiction, lorsque soudain Napoléon, comme réveillé et rappelé soudain de ses réflexions par la nature même

de la question, dit à son tour : Quand nous sommes au moment de livrer une bataille, que tous les corps sont disposés, tous les mouvements réglés, chacun à son poste et prêt à l'action, à qui pense-t-on, sur qui compte-t-on pour le suprême commandement? qui demande-t-on? Le général en chef, l'Empereur. Eh bien! regardez ces cieux, ces légions d'astres qui les peuplent, les évolutions qu'elles y accomplissent, tout cet ordre bien autrement entendu et parfait que le nôtre et jugez si là aussi il n'y a pas un premier maître, un empereur, un chef duquel vient et dépend tout cet infaillible mouvement! Respect donc aussi à lui, respect et qu'on ne l'oublie pas. Ainsi s'exprimait Napoléon, s'il faut en croire ce récit, et autant que je puis me le rappeller, un passage des mémoires de M. Mollieu ne rendrait certainement pas ce langage invraisemblable. Il ne le serait du moins pas plus chez lui que ne l'est, chez Henri IV ce petit discours qu'il adressa également à quelques compagnons d'armes, un peu trop en verve de discussion sur la religion : « Soyez tant bons compagnons que vous voudrez; mais il faut que l'honneur de Dieu marche devant, et quand il y va de son respect, il faut mettre bas toutes les risées et gausseries. » C'était la même leçon sous une forme différente, et donnée par le premier avec sa forte et grande imagination, comme par le second avec son juste et vif esprit.

Du reste, il faut convenir que, soit d'aprés ces dernières paroles de Napoleon, en admettent qu'elles lui appartiennent, soit d'après celles qui ont été citées avec toute certitude plus haut, il est difficile à Maréchal, malgré les prétendus propos des Anglais, de faire de lui, comme il dit, le général des athées.

Mais voici où éclate véritablement le délire de l'imputation; il ne s'agit plus de Socrate, de Platon, d'Aristote,

de Descartes ou de Leibnitz; il s'agit de Jésus-Christ, rangé imperturbablement par l'auteur au nombre des athées. Pourquoi? Je ne puis le dire dans les termes mêmes dont il se sert; mais on ne devinerait pas, si je ne l'indiquais, que c'est à cause de sa morale, et parce que sa doctrine n'est propre qu'à faire des athées.

Il y a cependant peut-être pis encore. Sait-on, en effet, qui se trouve aussi dans le *Dictionnaire des athées?* Dieu, oui Dieu lui-même, qui, à la manière dont il est, du moins selon l'auteur, n'est bon aussi qu'à faire des athées, et mérite, à ce titre, d'être compté pour le premier d'entre eux, puisqu'il est cause en principe qu'il y en a. Il n'avait qu'à être autrement, s'il voulait qu'il n'y en eût pas : c'est sa faute, si on le nie ; il n'avait pour se faire croire qu'à avoir un autre mode d'être.

Mais laissons tous ces noms prostitués sans respect, comme sans vérité, et avec un fol entêtement, à une cause qu'il est trop évidemment insensé de placer sous leur patronage, et passons à ceux qui lui appartiennent par des rapports un peu plus réels et un peu plus légitimes.

Ainsi, certainement on ne disputera pas à Sylvain Maréchal celui de Dupont des Jumeaux, ce mathématicien, membre de la Convention nationale, qui, le 14 décembre 1792, prononce à la tribune un discours dans lequel il dit, entre autres choses : « La nation et la raison, voilà les Dieux de l'homme, voilà mes Dieux.... Il est plaisant de voir préconiser une religion dans laquelle on enseigne qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et j'admire la bonté qu'ont les hommes d'ajouter quelque croyance aux récompenses et aux peines éternelles; » et souriant de Danton, qui pense que le peuple a besoin d'un prêtre pour rendre le dernier soupir, il avoue de bonne foi à la Convention qu'il est athée.

On ne contestera pas davantage à l'auteur le nom de

Freville l'économiste, ce professeur d'athéisme dans les cercles et les cafés, et qui, dans son *Examen impartial des religions*, a toute une théorie pour montrer que Dieu est une opération de notre esprit; ni celui de Linières l'athée, ou le fou de Senlis, comme on l'appelait, et dont Despréaux disait qu'il n'avait d'esprit que contre Dieu; ni celui de Mongez, de l'Institut, qui déclarait hautement avoir l'honneur d'être athée.

Encore moins voudra-t-on effacer de cette liste le baron d'Holbach et Naigeon, qui y sont même du droit d'une célébrité plus étendue que ceux que nous venons de citer, Delalande, qui y réclame sa place par une lettre empressée où se lisent ces termes : « Je ne veux pas qu'on puisse dire de moi : Jérôme Lalande[1] qui ne fut pas un des derniers astronomes de son âge, n'en fut pas un des premiers philosophes athées. » Signé le doyen des athées; et en dernier lieu Sylvain Maréchal lui-même, qui modestement se place à la suite de tous les autres, renvoie pour établir ses titres à son *Lucrèce français*, et aprés une esquisse de sa vie, propose, pour la mettre sur sa tombe, l'épitaphe suivante, qu'il s'est composée :

« Cy repose un paisible athée;
« Il marcha toujours droit sans regarder les cieux
« Que sa tombe soit respectée,
« L'ami de la vertu fut l'ennemi des Dieux. »

Mais il est quelques autres noms, sur lesquels il est permis, par différentes raisons, d'avoir plus de doutes et de réserve : Garat, par exemple, était-il un athée, pour avoir écrit quelques phrases académiques, empreintes d'un certain scepticisme, au sujet de l'immortalité de

1. Il se nommait De Lalande : peut-être lui convint-il en un temps de retrancher le *De*; mais dans les mémoires de l'Académie de Berlin, par exemple, dont il était membre, son nom est toujours écrit comme ci-dessus.

l'âme et de l'autre vie? N'était-ce pas plutôt un de ces condillaciens, un de ces idéologues, dont Sylvain Maréchal se plaint dans son *discours préliminaire*, et qui, sur ces questions, en étaient à l'abstention plutôt qu'à la négation.

Quant à Lagrange, qui aurait dit : « Je crois impossible de prouver qu'il y a un Dieu; » et à Laplace, qui aurait également dit : Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse; je ne voudrais pas, pour ces paroles, fussent-elles authentiques, les mettre sur le même rang que Delalande; j'aimerais mieux considérer que, géomètres avant tout, géomètres plus que théologiens et savants plus que métaphysiciens, ils pouvaient avoir dans leur cœur, avec l'orgueil de la science dont ils faisaient la gloire, la faiblesse de ne bien croire qu'à l'objet propre auquel elle se rapporte, sans pour cela rejeter et nier expressément l'être auquel remonte et conduit toute géométrie, comme toute poésie, et dont ils ne se détournaient sans doute que par préoccupation d'esprit et distraction scientifique.

Voilà les principales remarques que j'avais à faire sur le *Dictionnaire des athées;* mais elles seraient incomplètes, si je n'en ajoutais quelques autres relatives au double *supplément* dont l'a enrichi Delalande.

3°. — DELALANDE.

Sylvain Maréchal avait eu le dessein de faire ces *additions;* il en avait parlé à son ami; mais il était mort sans les publier, et même sans lui en rien communiquer. C'est par fidélité à cette intention, et pour l'honneur de la secte, comme il le dit, que Delalande les donna.

Dans la première, il se défend contre certains repro-

ches qu'on lui adresse ou contre certaines objections qu'on lui oppose.

Il parle trop d'athéisme, dit-on, il en convient; c'est un effet de l'amour-propre : Il me semble, ajoute-t-il, que je m'élève ainsi au-dessus du vulgaire; je suis plus content de moi, je m'estime davantage en me voyant si convaincu, si affermi, si sûr d'une vérité si contestée, si méconnue.... Je me félicite plus de mes progrès en athéisme, que de ceux que puis avoir faits en astronomie.... Je crois la vertu d'un athée plus sûre et plus noble que celle d'un croyant. Quelle espèce de probité se donnent les théistes, si ce n'est celle de la crainte, de la bassesse et de l'intérêt? » .... « La vertu, il est vrai, poursuit-il, sans trop être arrêté par la contradiction dans laquelle il tombe, ne peut être dans le principe qu'un motif d'intérêt; mais l'athée place mieux son intérêt. »

On lui objecte que l'athéisme s'appuyant sur le matérialisme, souffre par là même de grandes difficultés, particulièrement en ce qui regarde la pensée et la liberté; il essaie, tant bien que mal, d'expliquer l'une et l'autre par une propriété de la matière, et il continue ainsi :

« Quand il resterait au surplus quelque obscurité à cet égard, cela vaudrait encore mieux que l'hypothèse de la spiritualité, qui est d'une imagination exaltée et qui ne conduit qu'à des extravagances et à des folies. »

On lui objecte également que l'athéisme ne rend pas raison de la constitution du monde qui ne s'est pas fait lui-même. — Réponse : « Il n'a pas été fait, il n'a pas eu de commencement, et il n'aura pas de fin. »

Newton l'embarrasse presque comme une objection, et après avoir tenté, à plus d'une reprise, en abusant quelque peu de certaines de ses propositions ou plutôt de ses locutions de l'attirer à l'athéisme, sentant sa peine se perdre, il finit, dans un mouvement d'humeur, par

dire que ce n'était pas un philosophe; que toutes les fibres de son cerveau étaient des fibres calculatrices et qu'il n'en restait pas pour la métaphysique; la nature avait épuisé ses forces pour les premières, et il était d'autant plus fort pour le calcul, qu'il était plus faible d'ailleurs; comme cela se voit même dans ses *principes*, où il finit par une scolie de quatre pages en l'honneur de la divinité. Quel sacrifice aux préjugés reçus! Quant à lui, Delalande, on ne lui fera pas le même reproche, et si on lui dit souvent : Vous qui contemplez le soleil, la lune et les étoiles, comment n'y voyez-vous pas l'Être suprême? Sa réplique est bien simple, et même quelque chose de plus, qui n'est pas précisément de l'atticisme; mais il faut le laisser dire : « Je vois qu'il y a un soleil, une lune et des étoiles, et que vous êtes une bête. » Il ne dit pas autrement dans une lettre à Rœderer, pour le remercier de l'appui qu'il avait trouvé en lui dans une dispute avec La Harpe : « J'ai vécu, lui dit-il entre autres choses, avec les plus célèbres athées, Buffon, Diderot, d'Holbach, d'Alembert, Condorcet, Helvétius; ils étaient persuadés qu'il fallait être un imbécile pour croire en Dieu. » .... « Pour moi, ajoute-t-il dans la suite de sa préface, transporté, à l'âge de 19 ans, à l'école du roi de Prusse et des philosophes dont il était entouré, j'ai appris à m'élever au-dessus des préjugés.... Ce n'est pas que je n'aime la religion, parce qu'elle met dans les mains de ses ministres des moyens de contribuer au bonheur de l'humanité; un bon curé est un trésor; mais les prêtres ont horriblement abusé de leur empire, et ils doivent me pardonner quelque inquiétude à leur sujet........ Dans mon voyage en Italie (1765), j'ai fait voir mon respect pour la religion. Le pape Clément XIII m'aimait beaucoup, parce que j'étais adorateur des jésuites; connaissant mes opinions philosophiques, il fit des efforts pour me convertir, mais

il ne put obtenir du ciel la grâce efficace pour moi, » .... « Du reste, je ne désire pas que mes raisonnements sur Dieu aient une grande publicité ; j'en fais imprimer un petit nombre pour les adeptes ?

« *Non est hic piscis omnium.* »

A la préface succède, sous le titre de catalogue, son *premier supplément.* Je me bornerai à y signaler quelques articles et avant tout celui de Delalande lui-même, dans lequel se trouve ce quatrain qu'il a fait sur Dieu :

Les hommes fous, méchants ou bêtes,
Prouvent que tout est mal dans cet indigne lieu,
Un scélérat suffit pour renverser les têtes;
L'homme ne serait plus, s'il existait un Dieu.

A l'article *Montaigne*, il y a un mot sur Naigeon, qui venait d'en donner une édition, dont on sera peut-être un peu surpris, et dans lequel on reconnaîtra un indice de la disposition des esprits à cette époque : « Il y avait, dit Delalande, du danger à être athée à Athènes; mais en France, où il n'y en a plus, je trouve que cette dissimulation est une lâcheté. Naigeon me déteste pour l'avoir mis dans notre *Dictionnaire*; il prétend que cela l'a empêché d'être député; mais on a bien dit que la même raison m'a empêché d'être sénateur; l'un est aussi douteux que l'autre..... Cependant, je dois cette justice à Naigeon, qu'il s'est toujours assez bien montré depuis son article *unitaire*, et d'autres articles dans l'*Encyclopédie méthodique.* Mais il vient de supprimer une préface qui lui avait pris beaucoup de temps et que l'on avait déjà imprimée pour les œuvres de Diderot. Le rétablissement de la religion catholique en France lui a inspiré une nouvelle crainte. Il n'est pas le seul au reste dans ce cas, et

un médecin célèbre m'a prié de ne pas le citer ici, parce qu'il avait trop à perdre avec les dévotes dont il est l'oracle. »

A l'article *Socrate*, dont, comme Sylvain Maréchal, il est bien déterminé à faire aussi un patron de l'athéisme, il dit : « La fête théophilantropique au Temple de la Victoire (Saint-Sulpice), en l'honneur de Socrate, ne m'empêche pas d'appeler notre secte, la secte socratique. »

Delalande voit de l'athéisme partout; il en voit même dans ce mot qu'il rapporte à l'article *Voltaire :* « Voltaire disait à un poëte, qui lui demandait son opinion sur Dieu : « Croyez en Dieu, il n'y a rien de plus poétique. »

Un premier *supplément* au Dictionnaire ne lui suffisait pas, il en fit un second, dans la préface duquel il s'appliqua également à se disculper et à faire valoir son opinion. La base en est, selon lui, les sciences physiques: « Le premier chapitre de l'instruction, à son sens, est un cours de physique: sans cela on ne sait rien, on a tous les préjugés de l'ignorance........ on croit aux miracles, aux sorciers, aux revenants; on a peur du tonnerre, des araignées, des souris, et à plus forte raison, on croit en Dieu. » Cependant peut-on lui dire, et c'est lui qui exprime en ces termes l'objection : Euler, aussi étonnant que Newton, était aussi dévot. — J'en conviens, répond-il; il était fort religieux; j'ai logé chez lui en 1752, j'en ai été témoin. Son autorité, ainsi que celle de Newton, est d'un poids effrayant contre nous. Mais j'ai déjà remarqué que ces grands hommes s'étaient fait une loi de ne pas examiner la religion....... que d'ailleurs les différentes couches du cerveau peuvent être si différentes, que l'homme qui a le plus de génie pour une chose, peut être un fou ou une bête dans un autre genre. » Oui, mais le genre dans lequel Euler et Newton excellent, est pro-

prement celui qui doit, d'après les paroles mêmes de Delalande, empêcher de croire en Dieu, comme de craindre une souris; ce sont deux passables physiciens, et cependant ils ne sont pas athées! Est-ce qu'il n'y a pas là quelque difficulté que l'auteur du *nouveau supplément* aurait bien dû essayer de résoudre. Il tient du reste à établir ses bons rapports avec l'Eglise : « Le pape, rapporte-t-il, me disait en 1804, qu'un aussi grand astronome que moi ne pouvait être athée. Je lui répondis que les opinions métaphysiques ne devaient pas empêcher le respect dû à la religion; qu'elle était nécessaire, quand même elle ne serait qu'un établissement politique; que je la faisais respecter chez moi, que mon curé y venait, qu'il y trouvait des secours pour les pauvres, que j'avais fait faire, cette année, la première communion à mes petits parents, que j'avais fait de grands éloges des jésuites, que j'avais rendu le pain bénit à ma paroisse; et je lui parlai d'autre chose. Il me fit l'honneur de me charger de faire faire des instruments pour l'observatoire de Rome.»

Ainsi, conclut Delalande, en terminant sa préface, le philosophe ne se déclare pas contre la religion de son pays; mais il persiste dans le résultat de ses méditations sur Dieu, et ce résultat le voici :

On ne le comprend pas,
On ne le voit pas;
Il n'y en a pas de preuve directe,
On explique tout sans lui.

Dans le peu d'articles de ce second *supplément*, auxquels je m'arrêterai, je choisirai particulièrement celui de Georges Bayle, auteur anglais d'un *Lucrèce moderne*. Delalande raconte sans aucune réflexion, que cet auteur étant, en 1789, à Mayence, prit pour teminer sa vie, qui lui était à charge, une forte dose d'opium; que comme

il souffrait beaucoup, il s'écria : Mon Dieu, que je souffre! mais que, honteux d'avoir prononcé ces mots, il se tourna brusquement vers la ruelle de son lit, renforça sa voix et dit avec véhémence : « Ah! quel horrible mot je viens de prononcer. » Ainsi suicide, athéisme et blasphème, tout y est, et Delalande approuve et ne dit mot.

Je prendrai également celui de Dupuis, l'auteur du livre de l'*Origine des cultes*, qui lui écrit, en 1803, une lettre, daus laquelle il ne se défend d'être athée, que pour se dire de tout point sceptique, et dont certes Delande peut, sans embarras, faire une pièce en faveur de la thèse qu'il soutient. Voici en effet ce qu'elle renferme : « Je ne dis pas comme l'athée : il n'y a pas de Dieu; mais je dis que les preuves, par lesquelles on veut prouver qu'il existe, sont absolument nulles. Je ne dis pas que le monde n'a jamais commencé; mais je dis que rien ne prouve qu'il ait commencé, et en cela je pense à peu près comme saint Paul, qui dit que c'est la foi seule qui nous l'apprend; Dieu même n'est prouvé que par la foi. Je ne dis pas qu'il n'y a dans la nature que la matière pensante, mais je ne dis pas qu'il y ait autre chose; je n'attaque pas l'existence de Dieu, mais seulement les mauvaises preuves qu'on en apporte, de manière que la question reste tout entière. Je ne cherche pas à détruire, mais je prouve que rien n'est solidement établi dans ces importantes questions. » De ce doute universel à la négation de Dieu et de l'âme, il n'y a pas grande distance, et l'on comprend que Delalande se rapproche sans répugnance et s'appuie de Dupuis; celui-ci ne trouve aucune raison de croire, et celui-là ne croit pas : c'est à peu près entre eux, comme entre le principe et la conséquence; de l'un à l'autre il y a le plus étroit rapport.

Je ne voudrais pas non plus omettre l'article de Frédéric, pour un trait qui m'y semble bon à relever. Fré-

déric se glorifiait un jour devant Baculard d'Arnaud de son athéisme ; celui-ci n'étant pas de son avis, le roi lui dit : « Comment vous en êtes encore à ces vieilleries? — Oui, sire, j'ai besoin de croire qu'il est un être au-dessus des rois. » Delalande pouvait bien citer l'anecdote pour prouver que Frédéric ne croyait pas; mais il aurait dû nous dire s'il trouvait qu'elle prouvât pour ou contre l'athéisme.

Delalande fait arme de tout, du plaisant comme du sérieux, du léger comme du grave, et il s'autorise même à ce titre du nom de Piis, secrétaire général de la préfecture de police, qui, dit-il, composa pour lui une très-jolie chanson, dans laquelle il y avait ce couplet.

La nature s'étant faite
Seule comme la voilà,
Suivez la doctrine abstraite
Du pénétrant Spinosa,
Sans quoi de vous, landerirette,
Monsieur Delalande rira.

A la fin de ce *supplément*, se présentent encore, sous le nom *d'additions*, 4 ou 5 petits articles entre lesquels je citerai, pour terminer, celui de Naigeon; il est conçu en ces termes : « Naigeon, un de nos meilleurs athées, n'osait pas en convenir (c'était donc depuis peu, pourrait-on faire observer à Delalande, car auparavant il ne gardait guère son secret); moi, qui ne crains rien et ne désire rien de personne, je dis toujours la vérité tout entière; je crois remplir un devoir, il me suffit de ne jamais mentir, il ne faut jamais taire la vérité; je me fais des ennemis; je suis en guerre avec les croyants, mais je suis en paix avec moi-même et je compte sur la postérité. » Et pour mieux s'en assurer le suffrage, il finit par cette ligne, dans laquelle il met en quelque sorte son nom sous le patronage de De la Mettrie :

11 novembre 1805, anniversaire de De la Mettrie (mort en effet le 11 novembre 1751).

Nous voilà enfin hors du *Dictionnaire* et de ses annexes, et je l'avoue franchement, je n'aurais aucun goût à ne m'en occuper encore, si je m'y trouvais ramené par un écrit modeste et honnête, intitulé *l'Antidote de l'athéisme*, qui fut publié, dans le temps, par un M. Alea, comme la protestation d'une conscience indignée contre tant de folles impiétés ; cette lecture, du moins, soulage et récrée un peu l'esprit fatigué et attristé de toutes ces ridicules et odieuses témérités.

L'auteur y fait plus d'une bonne remarque; je lui sais gré de celle-ci, dont il trouve l'occasion dans l'article *Gaulard, du Dictionnaire* : « Ils nous disent : Il faudra bien, un jour, faire main basse sur la métaphysique, l'ontologie, etc., et réduire toute la philosophie à la physique expérimentale et à la morale pratique; pour nous, entendons que simplifier ainsi nos études, et émonder l'arbre des connaissances humaines, c'est le mutiler et lui porter coup. Et c'est à quoi, en effet, travaille l'athéisme. »

Il faut aussi lui être reconnaissant non pas d'avoir justifié Bossuet de l'imputation insensée dont il plaît à Sylvain Maréchal de l'atteindre, c'était un service inutile à rendre à ce grand nom, mais de s'être souvenu, pour la reproduire, alors qu'elle était bien oubliée, de cette belle preuve de l'existence de Dieu, tirée des *Elévations :* « L'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plus que lui, ni l'empêcher d'être. Qui donc peut empêcher que Dieu ne soit? .... Pourquoi le néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu, et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être? .... On dit : le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui, sûr de l'imparfait, qu'on voit de ses yeux, s'élève à une perfection qui n'a de réalité que dans la

pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier en soi et dans les idées, et que l'imparfait, en toute façon, n'est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité? Et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait? Comment dans la volonté le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut....... Voilà donc un être parfait, voilà Dieu nature parfaite et heureuse. » — On respire du moins à cette hauteur, où nous enlève l'aigle de Meaux, on se réjouit dans cette région de la sérénité et de la lumière, après avoir été si longtemps condamné à se traîner dans ces lieux bas sur les traces de tant d'impures et de folles pensées : on aime à retrouver Descartes, prêché par Bossuet, après avoir été jusqu'à satiété catéchisé par Naigeon, Sylvain Maréchal et Delalande; on n'est pas fâché de quitter un peu cette triste chimère, ce néant, cet assemblage de négations et d'imperfections, qui nous est donné pour nous tenir lieu de Dieu, et de s'élever à ce plein et sublime parfait, qui représente un peu mieux

celui dont nos esprits, comme nos cœurs, ont un si profond besoin, et qu'ils ne trouvent que dans le vrai et le bien réunis.

L'auteur que je suis ici, passant, à propos de l'article Delalande, de la considération de l'ordre moral à celle de l'ordre physique cite le docteur Derham, qui a composé une *théologie physique* et une *théologie astronomique*, il le cite même très-longuement; je me bornerai à cet extrait qui a bien aussi son prix : « Quel est l'architecte, dit Derham, qui pourrait construire des masses aussi vastes, et un nombre aussi innombrable de corps qu'en contiennent les cieux? Quel est le mathématicien assez habile pour ajuster, pour proportionner leurs distances? Quel est l'ouvrier assez versé dans la mécanique pour leur imprimer des mouvements aussi justes et aussi réglés, pour leur donner à chacun la forme et la configuration des parties, les plus convenables à leur propre utilité et à celle des autres globes? Quel est le naturaliste, le philosophe qui pourrait leur communiquer à chacun une propriété aussi nécessaire à leur conservation, que la gravitation? Quel opticien, quel chimiste aurait jamais pu inventer, pour la production et la propagation de la chaleur, un appareil aussi magnifique que le soleil, la lune et les étoiles?.................... Il est certain qu'il n'y a qu'un Dieu tout-puissant qui ait pu créer et disposer si sagement toutes choses. » C'était là une bonne réponse à Delalande, si plein, je veux dire si enflé de la science de l'ouvrage et si vide de celle de l'ouvrier.

On trouvera sans doute aussi que cette phrase de Bayle sur Pascal était également bonne à citer : « Pascal mortifie plus les libertins, que si on lâchait sur eux une douzaine de missionnaires; ils ne peuvent plus dire qu'il n'y a que de petits esprits, qui aient de la piété, car on leur en fait voir de la mieux poussée dans un

des plus grands géomètres, des plus subtils métaphysiciens, des plus pénétrants esprits qui aient jamais été au monde. »

Enfin on ne dédaignera pas ce passage de Voltaire et à son honneur, que rapporte notre auteur : « Dans cet univers il y a des êtres intelligents, et vous ne sauriez prouver qu'il soit possible que le seul mouvement produise l'entendement. De votre propre aveu, il y a l'infini contre un à parier, qu'une cause intelligente, formatrice, anime l'univers. Quand on est tout seul vis-à-vis de l'infini, on est bien pauvre ; » et après différentes questions sur l'éternel géomètre, auxquelles il répond en montrant les difficultés qu'elles peuvent présenter, il termine par ces mots : « Je n'en sais rien, mais tout ce que je sais, c'est qu'il faut l'adorer et être juste. »

Je n'ajouterai rien à ces réflexions ou à ces citations, car j'ai suffisamment exposé, et je n'ai nul dessein de discuter les opinions de Naigeon, de Sylvain Maréchal et de Delalande. A quoi bon, en effet, la discussion là où il y a si peu de raison, là où surtout la doctrine se dégrade à ce point, qu'elle finit par paraître moins un système qu'un blasphème, moins une recherche de la vérité qu'une insulte insensée aux choses les plus saintes ! A qui a si outrageusement nié Dieu, l'âme et la liberté, il n'y a pas à opposer une sérieuse réfutation ; c'est assez d'une protestation, d'une ferme et sévère réprobation. Je n'en ferai pas d'autre critique.

Toutefois, avant de finir je crois devoir répondre à une objection qui pourrait m'être proposée sous la forme de cette question : quel peut être l'intérêt d'une étude tombée si bas et sur de si médiocres auteurs ? cet intérêt, j'en conviens, n'est pas de l'ordre le plus élevé, et il n'a rien qui satisfasse bien ni l'esprit ni le cœur. C'est, en effet, un triste spectacle que celui d'une philosophie

qui, déchue de la sphère de la haute spéculation où la retenaient encore ses premiers et ses plus grands maîtres, s'abaisse avec leurs extrêmes disciples, jusqu'à la vulgarité de ses plus infimes conséquences. C'est un triste spectacle, je le répète, mais qui renferme cependant une utile leçon, car il nous laisse voir le rapport de paternité, éloignée si l'on veut, mais certaine néanmoins, de ces fermes et vigoureux esprits, de ces riches intelligences, et même de ces sages, il est vrai, qui s'égarent, des Hobbes, des Gassendi, des Spinosa et des Locke, avec ces enfants perdus d'une postérité qu'ils eussent certes désavouée, mais dont la sévérité de l'histoire, au nom de la logique, leur impose à bon droit la grave responsabilité; et en même temps il doit mettre en sollicitude et en crainte quiconque livre au monde quelques-unes de ces pensées destinées à occuper et à entraîner les intelligences. La grandeur y fût-elle, et la nouveauté et la fécondité et l'apparente rigueur, et des parties du génie, s'il y manque la sagesse, le juste sens du vrai, la modération et la règle, des exemples tels que ceux que nous venons d'avoir sous les yeux laissent trop prévoir à quelles extrémités elles peuvent être poussées en passant des mains de leurs premiers auteurs, qui les traitent encore avec certains ménagements, à celles des téméraires qui n'y apportent plus ni respect ni mesure.

C'est là une solidarité à laquelle les meilleurs, les plus nobles, les plus puissants esprits n'ont pas toujours échappé, à plus forte raison ceux que leurs principes devaient moins en préserver. Serait-ce trop dire que, de nos jours, cette fâcheuse expérience, à peine achevée parmi nous, s'est renouvelée chez nos voisins et que là aussi, de grands noms, malgré les plus généreuses intentions et les plus savantes combinaisons, ont été trahis par les leurs, dans les côtés défaillants de leurs doctrines philo-

sophiques, jusqu'aux plus hasardeuses et aux plus étranges témérités.

Pour que de tels enseignements aient leur vertu et leur usage, il est nécessaire de se les remettre de loin en loin en mémoire, fût-ce même au prix de quelques dégoûts; et voilà précisément ce qui m'a soutenu dans la tâche peu attrayante, on m'en croira, que j'ai entreprise par raison, et que je viens d'achever par constance; j'ai espéré qu'en revenant, non pour les exhiber avec une sorte de complaisance, mais pour les montrer du doigt et les stigmatiser, sur ces pauvretés et ces grossièretés aujourd'hui bien oubliées, mais naguère encore étalées non sans une certaine faveur, d'une philosophie en déclin, je ne tenterais pas une œuvre tout à fait inutile. C'est vers les grandeurs de l'esprit humain qu'il faut sans doute et par-dessus tout avoir ses regards tournés, pour s'en mieux pénétrer; mais il faut aussi, par accident, laisser tomber ses yeux sur ses petitesses et ses bassesses; car si l'une de ces vues élève, l'autre préserve et prémunit, et de leurs concours bien ordonné se forme cette science du bien et du mal à la fois, du bien pour l'imiter, du mal pour l'éviter, qui est en somme toute la sagesse humaine.

Je termine par ces réflexions ce que j'avais à dire sur Naigeon, Sylvain Maréchal et Delalande. Si l'on en désirait de plus particulières et de plus développées touchant le fond même de la doctrine, qu'ils professent en commun, je renverrais d'une part à celles que j'ai déjà, dans les précédents mémoires, à plus d'une reprise, proposées en traitant d'auteurs à peu près dans les mêmes sentiments qu'eux, tels que De la Mettrie, d'Holbach et Diderot; et de l'autre à celles que je vais avoir l'occasion de présenter, en m'occupant d'un homme qui, moins engagé sans doute qu'aucun de ceux que je viens de nommer dans les voies de la négation, s'éloigne cependant

assez du sage et commun théisme, pour m'amener à exposer sur Dieu et ses attributs quelques idées, qui pourraient suppléer, soit sous le rapport de la critique, soit sous celui de la doctrine, à ce qu'on trouverait ici de trop abrégé et de trop incomplet. C'est pourquoi je n'ai aucun scrupule à ne pas m'étendre davantage au sujet des trois auteurs, auxquels est consacré ce mémoire.

NEUVIÈME ET DERNIER MÉMOIRE.

ROBINET.

1° Sa vie.

Il y a plus d'une sorte d'athéisme; il y a celui qui se connaît et se confesse lui-même; qui se déclare sans détour, en son nom et par la négation, aussi explicite que possible, de Dieu et de ses attributs; qui ne laisse par conséquent aucun doute sur son caractère et ses desseins; tel nous l'avons vu dans les trois auteurs que réunit et rapproche le précédent mémoire; tel nous l'avons vu également dans d'Holbach et De la Mettrie. Mais il y a aussi celui qui s'ignore ou se trompe lui-même; qui se fait l'illusion de croire encore à Dieu, quand cependant, par le fait, il le réduit à peu près à rien; qui lui conserve un reste d'hommage, sans lui garder beaucoup de foi et au fond demeure une affirmation, qui ne vaut guère plus qu'une négation. Je demande, pour le distinguer par un terme particulier et plus ou moins bien formé, la permission de le nommer le *nihilithéisme*, comme qui dirait la philosophie d'un Dieu qui n'en est pas un, tant celui qu'elle admet est vain et comme nul dans son être.

C'est cette sorte de théisme que, parmi plusieurs

autres opinions, on trouve chez un homme, aujourd'hui bien peu connu, et qui cependant sous plus d'un rapport mérite une certaine attention, et offre surtout un avantage que, pour mon compte, je prise fort dans l'étude de l'histoire de la philosophie, celui de fournir ample matière et commode occasion de philosopher.

Cet homme est Robinet, de la personne et de la vie duquel il faut bien que je dise d'abord quelque chose; car c'est, je n'en doute pas, un nom peu familier à la plupart de mes lecteurs. Voici donc le peu de détails que j'ai pu recueillir sur lui.

Il naquit en 1735, à Rennes, où son père était imprimeur du Parlement. Après d'assez brillantes études, chez les Jésuites, il entra dans leur compagnie; mais ce dut être sans vocation bien marquée, ni volonté bien éprouvée, puisqu'il ne tarda pas à la quitter et que, en 1763, on le trouve en Hollande, occupé à publier son livre *de la nature*, qui n'était pas précisément inspiré par les leçons de ses premiers maîtres; il en avait reçu d'autres en effet d'instituteurs un peu différents, dans l'école ou pour mieux dire, dans le camp desquels il avait bientôt passé, comme Voltaire, comme Diderot, comme Helvétius, comme De la Mettrie enfin, qui avaient été aussi élèves des Jésuites; Robinet plus engagé qu'aucun d'eux, à cause de son affiliation, eut par là-même plus à faire pour rompre ses premiers liens, et se soustraire au joug d'une discipline, pour laquelle par son humeur mobile et son changeant caractère il semblait bien peu fait.

Qu'est-ce qui le détermina à quitter la France pour la Hollande? fut-ce quelque persécution, à laquelle, comme transfuge, il fut exposé? On pourrait le conjecturer d'après la qualité de réfugié français que lui donne Grimm dans sa correspondance? Ou bien ne fut-ce pas

simplement le désir de publier en pays libre un ouvrage qu'il n'aurait pu faire imprimer dans sa patrie? C'est aussi assez vraisemblable; mais ce qui l'est plus encore, c'est que ces deux raisons réunies contribuèrent à la fois à la résolution qu'il prit. Quoi qu'il en soit, à peine fut-il en Hollande, qu'il donna le premier volume de son ouvrage, sans se nommer toutefois. Mais comme il apprit que, faute d'indication, on l'attribuait à divers auteurs, à Diderot, à d'Holbach, à Rousseau, et même à Voltaire, je ne sais en vérité trop pourquoi; car rien n'est moins dans sa manière, son goût, son sens et son style; il n'hésita pas, quand parut le deuxième volume, à se déclarer et à accepter une responsabilité, à laquelle d'ailleurs, par confiance en ses idées, il était loin de répugner.

De cette première production, il lui revint quelque renommée, mais non pas la richesse, et pour vivre dans son exil, il dut par nécessité faire autre chose que de la philosophie : aux gages des libraires, il traduisit et publia pour eux une suite de romans anglais, travailla à différents recueils, et traita de matières fort diverses. Mais il fit plus ou pis: car s'étant procuré, on ne sait trop comment, probablement en recueillant les copies, qui en circulaient dans le monde, un assez grand nombre de lettres de Voltaire, il les vendit 25 louis à un éditeur, qui les donna sous ce titre : *Lettres secrètes de Voltaire.*

Voltaire à cette nouvelle fut fort mécontent, fort irrité et parla en termes fort durs de Robinet; il alla jusqu'à l'appeler faussaire, et comme il fallait qu'il eût toujours même en ses colères le mot pour rire, après s'être vivement plaint, il ajoutait en écrivant à un de ses amis: « Si c'est ma correspondance avec Frédéric, on y trouvera de bien mauvais vers » (de Frédéric s'entend).

Il n'avait pourant pas été d'abord trop mal disposé pour l'auteur du livre *de la nature*, au moins par prévention: « Qu'est-ce donc ce livre *de la nature*? écrivait-il; est-ce un abrégé de Lucrèce? Est-ce du vieux? Est-ce du neuf? S'il y a *mica salis*, envoyez-le à votre frère du désert? » Il est vrai qu'alors il ne l'avait pas lu; plus tard quand il le connut, après avoir relevé l'erreur d'Helvétius qui le donnait à d'Holbach, il disait: « ce Robinet est encore du fatras; je ne sache que Spinosa, qui ait bien raison ; mais on ne peut le lire. »

Cependant Robinet ne se plaisait qu'à demi en Hollande, ou peut-être n'y trouvait-il plus les ressources, dont il avait d'abord usé. En 1778 il revint donc en France et se rendit à Paris; là je ne sais trop par quels moyens et à quel titre il obtint les fonctions de censeur royal, qu'il exerça même jusqu'au moment où elles furent supprimées. Ce ne fut pas sans doute son livre *de la nature* qui dut l'y faire appeler; car il fut vivemement attaqué par deux membres du clergé, le P. Richard, et l'abbé Baruel, qui ne pouvaient le mettre en faveur qu'auprès du parti des philosophes.

En perdant la censure, et aux approches des orages de la révolution, Robinet se retira dans sa ville natale, et y publia quelques brochures politiques; ce furent ses dernières productions. Depuis il ne nous est plus connu que par quelques particularités, rapportées par un de ses biographes, dont je vais citer les paroles : « Sur la fin de sa vie, ramené à la religion, après avoir erré quelque temps dans la route du schisme, il céda aux exhortations d'un pasteur charitable et dressa l'acte suivant, dont on a l'original: « Rétractation que je confie à mon pasteur M. Léon, curé de Saint-Aubin, pour être publié immédiatement après ma mort: » « Prés de rendre compte à Dieu de mes pensées, paroles et actions, je ré-

tracte sincèrement et publiquement ce qu'il y a d'hétérodoxe et de répréhensible dans quelques livres, que j'ai faits par ignorance, déraison, inadvertance ou autrement, soit dans ma jeunesse, soit dans le temps de la révolution, et j'en demande humblement pardon a Dieu et aux hommes. Je déclare vivre et mourir dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine, en communion avec le souverain pontife et les évêques légitimement institués. 24 janvier 1820. »

Le même biographe ajoute qu'il renouvela sa profession de foi, lorsqu'il reçut les sacrements et que ses aumônes lui avaient mérité une fin chrétienne ; car il était compatissant et charitable. Il mourut le 24 mars 1820.

Tel fut Robinet, d'après le peu que l'on sait de sa personne et de sa vie. Esprit mobile, inconstant et peu sûr, impétueux plus que vigoureux, prompt aux témérités et aux hasards de la pensée, en même temps qu'à des retours et à des repentirs qui attestent de sa part plus de bonne foi ou de facile docilité, que de fermeté et de constance, homme en tout incomplet, et qu'on trouvera tel à chaque pas de ses écrits, il n'en est pas moins, comme je l'ai dit, digne de quelque attention. Diderot en porte ce jugement : « Robinet a de la chaleur, de la hardiesse, et du nerf. » C'est beaucoup dire, et surtout c'est dire le bien et non le mal ; ce n'est qu'une demi-justice. Mais l'écrivain auquel on reconnaît de telles qualités n'est pas à dédaigner.

Grimm de son côté, qui en parle à plusieurs reprises et plus longuement, en fait également une certaine estime; il dit en un endroit par exemple : « ce n'est pas à beaucoup près un homme sans mérite, il a du style et la tête philosophique, il a un défaut assez ordinaire même aux meilleures têtes, il a le goût des systèmes, et s'il avait fait de son livre un poëme à l'imitation de celui de Lu-

crèce, il aurait eu justement le degré de vérité suffisant pour cela. Les gens à systèmes et à hypothèses devraient toujours écrire en vers. » Puis faisant allusion à l'un des principaux points de sa doctrine, celui de l'impossibilité où sont les hommes de se former aucune idée de Dieu, et d'en affirmer rien qui ait un sens, il cite ce mot de l'abbé Terrasson: « Il faut un être suprême à ces messieurs; pour moi, je m'en passe. » Puis il ajoute: « Je crains que tous les laborieux efforts de Robinet ne se réduisent à inviter ses lecteurs à s'en passer aussi. »

Le P. Richard à son tour dit: « qu'il ne manque pas d'un certain éclat, et que, malgré les contradictions et les absurdités dont il fourmille, il ne laisse pas que d'être ou de paraître éblouissant par la magie d'un style enchanteur (ce qui est de trop, car il n'éblouit ni n'enchante) et par la subtilité de ses paradoxes » (ce qui est plus exact).

Enfin un auteur aujourd'hui assez peu lu, mais qui a fait aussi *sa philosophie de la nature*, Delisle de Salles parlant de Robinet, dit que son livre est un roman philosophique, qui est d'un esprit dans les idées duquel il y a plus de singularité que de vérité. Cependant il en admire certaines parties, telles que celles où il est traité de la hiérarchie des êtres; de l'unité d'action dans la nature; de l'unité de type qui y règne; de la nécessité d'écarter de l'idée de Dieu toute conception anthropomorphique.

Ces divers jugements, qui anticipent plus ou moins sur celui que j'aurai à porter à mon tour par la suite, m'ont paru bons à reproduire, ne fût-ce que pour mieux préparer le lecteur à l'étude que je vais faire avec lui de ce singulier auteur.

2° Sa doctrine.

Robinet, dans son livre *de la nature*, ne s'occupe pas seulement de la nature; il traite aussi de Dieu et de l'homme; j'en donnerais pour preuve, s'il le fallait, le partage même et le plan de son ouvrage, lequel en effet se divise en sept parties disposées dans l'ordre suivant:

1° *D'un équilibre nécessaire des biens et des maux de la nature* ;2° *De la génération uniforme des êtres;* 3° *De l'instinct moral;* 4° *De la physique des esprits;* 5° *De l'auteur de la nature et de ses attributs;* 6° *De l'origine, de l'antiquité, des bornes et de la durée de la nature;* 7° *De l'animalité de la nature.*

Si sur cette simple indication, et d'après une idée précipitée et imparfaite du système de Robinet, trompé par certaines apparences et certains rapprochements, on pensait que c'est là une sorte de spinosisme, je crois pouvoir le dire d'avance, et sans avoir besoin de le prouver, car ce n'est guère qu'un fait certain à constater, l'auteur du livre *de la nature* n'est nullement le disciple de celui de l'*Ethique;* d'abord parce qu'il s'en défend expressément et avec raison; ensuite parce que pour qu'il le fût, il faudrait trois choses qui ne sont pas : 1° que sa *nature* fût incréée, et d'après sa doctrine elle ne l'est pas; 2° qu'il n'eût pas d'autre Dieu que cette nature, et il en a un très-distinct; 3° que son Dieu fût riche à l'infini de modes et d'attributs, et celui qu'il nous propose en est si pauvre et si vide, qu'il finit par échapper à toute détermination et à toute affirmation, et ne paraître réellement qu'un assemblage de négations. Il est donc assez difficile de reconnaître même de loin dans Robinet un sectateur de Spinosa.

Quoi qu'il en soit, l'on vient de voir ce qu'il embrasse dans son système; c'est à peu près l'univers. Pour moi, je serai plus modeste, je n'aurai pas son ambition, je ne le suivrai pas dans ces espaces. Je me permettrai même une licence que d'ordinaire je ne m'accorde guère avec les auteurs dont je parle; de tout son livre, je ne prendrai pour l'examiner qu'un point, capital il est vrai, mais que je détacherai du reste, de peur de trop m'étendre. Quant aux autres, sans les négliger et surtout sans les ignorer, je ne les aborderai pas; d'une part, parce qu'ils m'entraîneraient dans de trop longs développements et me demanderaient une place dont je puis plus disposer au terme de ce volume, et de l'autre, parce que, comme pour la plupart ils rentrent moins dans le domaine de la philosophie proprement dite que dans celui de l'histoire naturelle, je les aurais dans tous les cas plutôt exposés que discutés, ce qui n'eût été qu'à demi philosopher. Ainsi, quoique j'eusse aimé à faire connaître sa théorie de la nature, fondée sur le principe de l'idendité de tous les êtres qu'elle comprend comme réductibles à une seule et même essence, à un seul et même prototype, l'animal, plantes, pierres, eau, air, feu, globe terrestre ou corps célestes, n'importe, puisque selon lui tous ont la vie, et les deux fonctions caractéristiques de la vie, la nutrition et la reproduction; j'aurais également tenu à donner une idée de sa théorie de la condition humaine, expliquée par l'équilibre des contraires ou la balance en parts égales du bien et du mal, et du plaisir et de la douleur; mais, par les raisons que je viens d'indiquer, j'ai dû me borner à sa doctrine de l'existence et des attributs de Dieu, ou à cette espèce de théodicée négative, qu'il professe, et qu'à cause de la conclusion et du résultat auxquels elle se termine, j'ai cru pouvoir appeller du nom de ***nihilithéisme.***

Ainsi, sans m'arrêter aux diverses autres parties du système de Robinet, je vais droit à celle qui a rapport à Dieu, et dans laquelle, sous prétexte « d'épurer, comme il le dit, la notion de la divinité d'une foule de notions humaines, dont elle est surchargée, » il la réduit à peu près à rien, et de peur d'anthropomorphisme, se jette dans le plus vain des théismes.

On en jugera par l'analyse fidèle, quoique abrégée, que je vais en donner.

Son premier argument se tire de la notion de l'infini, que l'on applique à Dieu, pour en déterminer la nature, mais qui n'en détermine rien, parce qu'elle est elle-même insaisissable. « C'est mon sentiment, dit-il, l'infini est inconcevable, et il est aussi téméraire d'en rien affirmer que d'en rien nier; » ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de n'en pas user, puisqu'on n'en saurait rien tirer.

Cependant, objectera-t-on, l'infini est-il véritablement inintelligible, incompréhensible, et surtout quand on le joint à certains attributs, pour en marquer la perfection, comme par exemple la sagesse, la bonté, la justice, etc., ne parvient-on pas à l'amener à une sorte de définition qui l'explique et l'éclaircit? Non, répond Robinet, car de tels attributs, qui ne se voient que dans les créatures, sont par là même finis et répugnent à l'infini; et si on essaie de les faire infinis, c'est en les dépouillant de tout ce qu'ils ont d'humain, par conséquent de réel, et il n'en reste plus rien. « Sublimes métaphysiciens, poursuit-il, voilà où aboutissent les efforts de votre imagination pour élever la sagesse et l'intelligence à l'infini. Vous n'y élevez qu'un néant, dont vous faites un attribut divin par la plus vaine des suppositions (p. 100). Cependant, reprend-il, comme pour faire une concession, mais en la retirant aussitôt, si l'on veut ôter à ces mots leur signi-

fication primitive, et s'en servir pour désigner des attributs de Dieu incompréhensibles, loin d'avoir de la répugnance à leur attribuer l'infini, je ne balance pas à dire que les attributs de Dieu sont infinis comme lui, mais il faut qu'on m'accorde, en retour, que ces attributs n'ont rien d'analogue avec les perfections créées et finies » (p. 101). — Ce qui revient à dire qu'ils ne ressemblent à rien de ce que nous concevons et pouvons concevoir, et qu'ils nous échappent de toute façon. Point, par conséquent, de rapport entre la nature humaine et la nature divine; point de conclusion de l'une à l'autre. « L'homme est borné de toute manière, dit l'auteur; sa mémoire est souvent infidèle, sa volonté chancelante, sa raison mal assurée. Ces imperfections sont souvent incommodes; elles le sont même parfois de telle sorte qu'elles donnent lieu à une profonde affliction. Cependant, ainsi que toute créature, il a tout ce qui lui convient : il ne manque d'aucune puissance nécessaire à sa destination; toute essence est parfaite en ce sens. Cela nous porte à penser à des êtres plus ou moins parfaits que nous, aux deux extrêmes opposés, au néant et au *summum* de perfection. Mais cela n'explique nullement la perfection absolue. Que l'on dise qu'elle est le bien infini, le bien suprême, cet éclaircissement n'est qu'obscurité, si on ne comprend pas positivement l'infini. Or, on ne le comprend pas. Qu'on parle d'une perfection relative, graduelle, cela se conçoit; mais une perfection infinie ne se conçoit pas (p. 104). Le Créateur voyant que ses ouvrages étaient propres et convenables aux fins qu'il s'était proposées en les faisant, dit qu'ils étaient bons; mais quel rapport cette bonté ou cette perfection peut-elle avoir avec celle de Dieu? Rien de ce qui est de la nature n'est bon que relativement; or, nous n'avons pas d'autre idée de la perfection, et cette idée ne con-

vient pas à l'être nécessaire qui n'a pas de fin à remplir (p. 105).

Telles sont les raisons par lesquelles Robinet nie la possibilité logique de concevoir Dieu comme infini, comme possédant à l'infini des attributs analogues aux nôtres.

Il ne se conçoit pas mieux, selon lui, comme esprit. « Dieu est un être spirituel, dit-on ; mais qu'est-ce qu'un être spirituel ? Nous l'ignorons, et quand nous l'affirmons, tout se réduit pour nous à ce simple énoncé : l'esprit est un être immatériel, une substance incorporelle ; ce qui dit ce qu'il n'est pas, mais nullement ce qu'il est. Comment donc pourrions-nous concevoir Dieu comme spirituel ? Et si on prétend l'expliquer en disant que la spiritualité est en lui, ce qu'il a de commun avec tous les esprits, on recule la difficulté au lieu de la résoudre, on la complique même d'une contradiction ; car on assimile entre elles des natures qui n'ont nul rapport. »

Et il en est aux yeux de Robinet, par une conséquence toute naturelle, de l'intelligence, comme de la spiritualité qui l'enveloppe et l'implique. On prête, dit-il, l'intelligence à Dieu ; mais n'est-ce pas une logique bien peu sûre, quoique fort commune, que celle par laquelle on conclut que Dieu est intelligent, car on raisonne de l'intelligence de l'homme à celle de Dieu, et on les tient pour semblables au fond et en nature, et différentes seulement en degré. Quoiqu'on ignore la manière dont Dieu pense, on n'en soutient pas moins qu'il a la pensée, la suprême pensée. Car, dit-on, la cause doit toujours être plus parfaite que l'effet, et posséder au plus haut degré d'éminence les perfections de l'effet (p. 187).

Nous ne connaissons et ne concevons de pensée que la pensée humaine ; Dieu ne doit rien avoir d'humain ; donc il ne doit point avoir la pensée. — Il n'y a qu'une

manière de penser, qui est la nôtre; si donc Dieu n'a pas cette manière de penser, ce qu'on accorde, il n'en a aucune et ne pense pas du tout (p. 189). — Dira-t-on que l'intelligence divine ne nous est pas incompréhensible en tout; qu'elle ne l'est pas dans son essence, par laquelle elle ressemble à la nôtre. — Mais toute perfection divine est aussi incompréhensible dans son essence que dans son infinitude. Or l'essence de l'entendement de Dieu n'est-ce pas d'être infini? — Si l'intelligence, faculté humaine qui découle de la nature d'un être mixte appelé l'homme, dépouillée par une simple négation de tout ce qu'elle a d'humain et de borné, peut devenir un attribut de Dieu, pourquoi pas aussi la matière? Il y a contradiction à supposer la matière infinie; il en est de même pour l'intelligence, qui est une faculté créée et par conséquent limitée. Dieu ne peut être matériel en aucun sens, parce qu'être matériel serait une imperfection en lui: il ne peut pas plus être intelligent, car ce serait également en lui une imperfection (p. 191-193).

Robinet dit encore : S'il y a une intelligence infinie, il n'y a point d'autre intelligence qu'elle ; s'il y a des intelligences finies, il n'y point d'intelligence infinie (p. 195).

« L'infini remplit seul son ordre; rien ne lui ressemble, rien n'en approche. S'il y a une intelligence infinie elle est seule et s'il y a des intelligences finies, il répugne qu'il y ait en Dieu une faculté infinie qui leur soit semblable en nature. L'intelligence ne peut se trouver infinie dans un sens et finie dans un autre (p. 196). — Il est vrai, fait-il observer, que lui-même emploie souvent ces termes d'intelligence divine, d'intelligence infinie. Mais ces façons de parler ne signifient rien, ou expriment mal les attributs de Dieu. Jamais il n'a entendu indiquer ainsi une perfection de Dieu, comme semblable à une perfec-

tion analogue dans l'homme. A son sens, un être dit infiniment intelligent, est un être non intelligent (p. 199).

La conclusion que tire Robinet de toute cette discussion, c'est que Dieu n'est pas intelligent, mais qu'il est plus qu'intelligent (p. 225-228). Plus qu'intelligent? qu'est cela? l'explique-t-il? Non. Il dit seulement : Quand Dieu dissiperait à l'heure même les ténèbres dont je sens que mon intelligence est enveloppée et qu'il m'élèverait subitement à la plus sublime conception dont l'homme soit capable; quand brisant ensuite les bornes naturelles de l'esprit humain, il me ferait franchir cette multitude immense de différents ordres d'idées qui s'élèvent les uns au-dessus des autres, pour m'enrichir de toutes les facultés les plus parfaites, le sanctuaire de la divinité me serait encore impénétrable (p. 227).

Si l'impatience commençait à gagner ici le lecteur et lui faisait désirer de voir un peu de critique succéder à toute cette d'analyse, qui doit en effet lui laisser peu de contentement d'esprit, je le prierais de consentir à quelques délais encore et d'attendre que l'auteur ait achevé de nous donner sa doctrine, afin que nous-mêmes ensuite, la possédant mieux, nous puissions mieux la juger.

Je continue donc avec Robinet et de ce qu'il enseigne sur l'intelligence de Dieu je passe à ce qu'il dit de sa bonté et de sa sainteté.

Or, qu'est-ce selon lui, en général, que la bonté et la sainteté?

L'une est l'inclination à faire du bien; l'autre l'amour et la pratique de la vertu et toutes deux sont des perfections propres à notre âme, qui à ce titre ne peuvent convenir à Dieu. La bonté est de la sensibilité; elle est de l'homme et non de Dieu; une sensibilité divine serait une qualité monstrueuse. « Dieu nous comble de

biens, dit Robinet; nous sommes tout enivrés de ses dons; il a multiplié sous nos pas les sources de bonheur... ...Mon âme en est ravie... mais je n'aurais pas tant de confiance en cet être suprême, si je pensais que tout le bien qu'il nous fait vient d'un sentiment aussi faible que celui d'une bonté semblable à la nôtre (p. 237). — De ces deux propositions : Dieu est bon ; l'homme est bon, l'une ou l'autre est fausse ; si l'homme est bon, Dieu ne peut pas l'être (p. 241).

Pour prouver la bonté de Dieu, on se sert d'un argument qui consiste à dire, qu'il faut se former la plus grande idée de Dieu et, par conséquent, lui attribuer à l'infini tout ce qu'il y a d'excellent dans l'homme, et en particulier la bonté (p. 242). — Mais on ne parviendra à se former une telle idée de Dieu, qu'en le distinguant de tout ce que l'on conçoit tant des êtres que de leurs facultés, par conséquent de la bonté (p. 243). Que si l'on dit que nous comprenons très-bien ce qu'est en lui la bonté, parce qu'il est bon au même sens que l'homme, dès lors on admet dans Dieu quelque chose de fini, ou l'on se sert de termes équivoques.

On ne devrait attribuer à Dieu que des perfections infinies; celles-là seules pourraient lui convenir; or, en connaissons-nous, en concevons-nous de pareilles? pour nous borner à celle dont il s'agit, la bonté est-elle infinie? (P. 245.)

Une perfection qui n'est point assujettie aux lois de la bonté, n'est pas la bonté; or, la première de ces lois est non-seulement de ne pas faire, mais d'empêcher le mal d'autrui. Hé bien ! Dieu y est-il soumis et l'accomplit-il? Une autre règle de la bonté est de faire le plus de bien possible. Cependant Dieu a pu ne rien créer. Il pourrait actuellement augmenter le nombre des êtres intelligents, capables de félicité. N'est-il pas contre la

bonté de ne faire de bien à personne ou de n'en pas faire à tout le monde? (P. 248.) La bonté n'a point de lendemain; le bien qu'elle peut faire aujourd'hui, en ce moment, elle ne le diffère pas. Vous qui dites que Dieu a pu créer le monde des millions d'années plus tôt, je vous le demande, est-ce là de la bonté? La bonté est miséricordieuse; Dieu est miséricordieux; cependant il ne pardonne pas à tous (p. 249). « Je cherche le vrai, dit l'auteur, sans réserve; je ne veux rien me déguiser. Si je pense que Dieu n'est bon dans aucun sens, je dois montrer que c'est la force de ma conviction qui m'oblige de le dire. »

Après s'être ainsi exprimé sur la bonté de Dieu, Robinet ajoute quelques mots dans le même sens sur sa sainteté, qui n'en est qu'une nuance, après quoi il conclut que Dieu n'est ni bon ni saint.

Mais en même temps il prétend qu'il n'est ni mauvais ni malfaisant ; or, comment l'entend-il?

Voici son début dans cette explication : « Deux vieilles s'aperçoivent, la nuit, au clair de la lune, d'un bout de la rue à l'autre, se prennent pour deux spectres, et la frayeur les retient jusqu'au lendemain matin, dans la même position; c'est une fable, mais qui peint au naturel les philosophes qui se font peur les uns aux autres, et par ces vaines terreurs s'arrêtent mutuellement dans le chemin de la vérité (p. 258).

Après quoi il continue en ces termes : On dit d'une part que la conduite de Dieu n'est pas celle d'un être bon et saint, suivant les idées de la bonté et de la sainteté, fondées sur les plus pures lumières du bon sens : de l'autre part, on s'imagine entendre dire que, selon la raison, Dieu est un être malfaisant. C'est avoir l'imagination plus faible qu'aucune des vieilles de la fable. (p. 259). Dieu n'est ni bon, ni saint; il n'est pas sus-

ceptible de moralité. Sa conduite ne peut donc être ni conforme ni contraire aux idées de bien et de mal; donc Dieu, quoiqu'il ne soit ni bon ni saint, n'est pourtant ni mauvais ni malfaisant. — Qu'est-il donc, pourrait-on demander à l'auteur? le Dieu neutre, le Dieu qui n'est ni ceci, ni cela, qui n'est rien de déterminé, qui en tout est un inconnu, un x; mais un x sans données, et qui doit toujours rester à l'état de problème. Telle serait, telle devrait être du moins la réponse de l'auteur, s'il voulait être conséquent et ramener sa doctrine à son expression la plus simple; mais si ce n'est pas là son langage, c'est au moins son raisonnement, comme de plus en plus on s'en assurera.

Si Dieu n'est ni bon ni mauvais, ni saint ni malfaisant, il n'est non plus ni juste ni injuste (p. 259). La justice, en effet, est une vertu de l'homme, l'injustice un vice de l'homme, et Dieu est au-dessus de l'une et de l'autre.

Est-il du moins sage? On l'a beaucoup dit : Clarke est un de ceux qui se sont le plus attachés à le prouver. Cependant, n'est-ce pas encore là une illusion? Nous déraisonnons beaucoup, dit l'auteur, lorsque nous nous avisons de juger des desseins de Dieu. Les yeux sont faits pour voir, suppose-t-on, les pieds pour marcher, l'entendement pour connaître, etc.; on le tient pour évident, et cependant que d'yeux faits pour voir, qui ne voient point! que de pieds faits pour marcher, que la goutte et la paralysie empêchent de marcher! que d'entendements faits pour connaître, que divers dérangements organiques ont hébétés! — Les volontés de Dieu sont infaillibles; pourquoi sont-elles si souvent trompées? (P. 271).

Dieu agit-il véritablement pour une fin? Non, ce serait au-dessous de lui. C'est bon pour l'homme, qui manque

et a des besoins, de tendre, d'aspirer à des fins; mais Dieu peut-il être soumis à cette condition, et que se proposerait-il? sa gloire? le bonheur de ses créatures? la manifestation de ses perfections? l'action comme chose plus grande et plus belle que le repos? Mais Dieu n'est pas un être ambitieux et intéressé, qui ne désire que passer pour grand et glorieux; et si son but est de faire du bien aux créatures intelligentes et sensibles, il l'atteint rarement. Insistant sur ce point, Robinet tire du mal moral, en particulier, cette objection à élever contre un dessein bienveillant de la part du créateur[1]. « Ici Dieu est aux prises avec l'homme; le Tout-Puissant lutte pour ainsi dire avec cet atome, occupé sans cesse à rétablir l'ordre sans cesse dérangé; et qui l'emporte de Dieu ou de l'homme? La malice persévérante de celui-ci oblige Dieu à persévérer dans l'exercice de sa justice, et l'éternité des châtiments est-elle plus un trophée de la sainteté divine, qu'un monument de la méchanceté humaine? (P. 282.) Dieu, dit-on, ne veut point gêner la liberté de l'homme; il aime mieux laisser commettre le mal pour le réparer, soit en pardonnant, soit en punissant, que de le prévenir; mais ce n'est ni de la bonté ni de l'amour de l'ordre (p. 282).

Dieu nous fait du bien, dit-on encore. — Oui, sans doute, l'économie présente est telle qu'il s'y rencontre pour nous beaucoup d'occasions de bonheur; mais ne s'y rencontre-t-il pas aussi nombre d'occasions de douleur? (P. 283.) On explique les maux comme des épreuves, soit; mais alors les biens sont donc des piéges tendus à

1. Si sur ce point et d'autres analogues, on ne trouve pas dans la discussion à laquelle je soumettrai bientôt cette théorie de Robinet, tous les développements qu'on pourrait désirer, j'oserai renvoyer à mon *Petit traité de la Providence*, dans lequel j'examine principalement cette question : Que prouvent en Dieu le bien et le mal qui se voient dans l'homme.

l'innocence? (P. 287.) Il est tout du moins évident que Dieu n'agit pas avec une égale bonté dans cette distribution inégale des adversités et des prospérités. Robinet dit encore contre la sagesse de Dieu : Il n'y a pour Dieu ni travail ni repos ; le faire agir seulement pour qu'il ne reste pas dans l'inaction, dans la crainte d'en faire un Dieu fainéant, c'est le confondre avec l'homme : celui-ci, craignant les dangers de la mollesse, peut agir uniquement pour s'occuper, sans autre but. C'est ainsi que l'on nous dit que quelques solitaires faisaient des paniers d'osier, qu'ils défaisaient ensuite. Est-ce sagesse ou folie? Quoi qu'il en soit, Dieu n'agit point pour agir. Si l'action est au-dessus de l'inaction, ce n'est qu'à l'égard des créatures et non pour Dieu, qui est au-dessus de tout exercice et de tout repos (p. 289).

Dieu n'agit pas pour une fin; mais, s'il en est ainsi, il n'agit pas non plus par des moyens; et alors agit-il? Comment le saurions-nous, si ce n'est toujours par des analogies tirées de l'homme, lesquelles sont essentiellement trompeuses. Tout ce que nous savons, c'est qu'il est cause créatrice : en ce sens il est le premier et le seul agent; mais c'est encore s'exprimer improprement, car nous n'avons point de notion distincte de la cause créatrice.

Maintenant si Dieu n'agit pas pour une fin, s'il n'agit pas par des moyens, s'il n'agit proprement en aucune façon, est-il sage? Non; mais il est infiniment plus que ce titre n'exprime (p. 320). Reste à savoir ce que c'est qu'être plus que sage, sans être sage : n'est-ce pas comme être plus qu'intelligent sans être intelligent?

De ce que Dieu n'est pas sage il suit implicitement qu'il n'est pas libre. Cependant l'auteur ne se contente pas de cette manière indirecte de nier la liberté divine, il l'attaque plus explicitement.

La liberté, selon les uns, est le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas, et de ne pas faire ce qu'on fait; selon les autres, elle est la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir; selon d'autres encore, le pouvoir de faire ce que l'on veut. Mais comme qu'on la définisse, elle implique le vouloir. Vouloir c'est préférer; car on a toujours une raison de vouloir; cette raison c'est celle du mieux. Or un être qui n'a pas de mieux à désirer, qui n'a pas par conséquent à préférer, à vouloir, ne saurait être libre (p. 322-323).

Dieu par sa nature n'ayant pas de volonté n'a pas par là même de liberté. Cependant on tient à lui attribuer cette faculté, et pour prouver qu'il la possède, on nous assure qu'il a pu ne pas faire le monde, qu'il a fait et qu'il peut faire une infinité de choses qu'il ne fait pas. Mais sur quoi cette assertion est-elle fondée? Sur la souveraine indépendance de Dieu. C'est précisément ce qui est en question. Dieu a-t-il cette liberté d'indifférence qu'on lui suppose, voilà ce qui est à démontrer. Dire que Dieu est libre parce qu'il a rendu actuel l'univers possible, et qu'il a rendu actuel l'univers possible parce qu'il est souverainement libre, c'est user d'un raisonnement qui ne décide rien.

Cette prétendue liberté d'indifférence se trouve pourtant déterminée. Toute détermination suppose une dépendance quelconque de l'objet déterminant. Or une telle dépendance ne saurait convenir à Dieu. Dira-t-on que Dieu se détermine par lui-même sans être soumis à l'action d'aucun objet ou motif extérieur? Alors Dieu déterminé à agir par l'essence même de sa nature n'a plus de liberté.

Dieu n'est donc pas libre, et cependant est-il nécessité? Non, répond Robinet, car il y a un milieu entre être libre et nécessité, difficile à définir, sans doute, mais

réel, et qui est comme une sorte d'affranchisement de l'une et de l'autre de ces conditions, lesquelles sont deux imperfections. Toutefois cette exemption de toute liberté et de toute nécessité n'est rien de positif : on peut bien dire ce qu'elle n'est pas, mais non ce qu'elle est (p. 326).

A la suite de divers autres développements qui rentrent tous au fond dans les precédents, l'auteur ramenant toujours son principe de l'impossibilité de tout rapprochement entre les attributs de Dieu et les facultés de l'homme, termine en disant qu'il n'y a point plusieurs attributs en Dieu (p. 375); que les lui prêter est de l'anthropomorphisme : que ce que nous appelons attributs de Dieu ne sont que différents rapports sous lesquels nous envisageons humainement ce que la nature de Dieu opère hors d'elle-même, dans la nature créée ; que ces rapports n'ont aucun fondement réel en lui; qu'il y a plusieurs facultés dans l'homme; qu'il ne saurait y avoir qu'une perfection en Dieu, laquelle est tout ce qui convient à l'être ineffable, et que nous ne pouvons exprimer par aucun nom. « Oui, ajoute-t-il, nous avons fait nous-mêmes l'intelligence, la justice, la sagesse et la bonté de Dieu, en imaginant ce que nous ne comprenons pas par analogie avec ce qui est en nous. » (P. 376.) Nous ne pouvions nous contenter d'un Dieu incompréhensible, il nous fallait un Dieu à la portée de notre entendement. Mais Dieu est incompréhensible en tout; il est infini, et notre idée n'atteint pas l'infini. De lui nous ne pouvons que nier, et le distinguer de tout ce qui n'est pas lui. S'il était quelque chose de concevable à nos faibles facultés, il ne serait pas lui (p. 377). Dieu est par lui, puisqu'il existe, mais son *asséité* n'en est pas moins inintelligible. Nous ne la connaissons que comme l'opposition de l'existence contingente.

Dieu ne nous est connu que sous la notion de cause, c'est-à-dire comme celui qui fait que les choses sont; c'est là tout ce que nous savons et pouvons savoir. Quelque chose a été fait, donc quelque chose n'a pas été fait; donc l'un a été fait par l'autre, c'est à quoi se réduit toute la théologie naturelle.

3° Appréciation de sa doctrine.

Ainsi, en résumé, dans toute cette théorie de l'existence et des attributs de Dieu, Robinet a la prétention d'établir que cet être, qui nous est donné comme cause, nous est du reste inconnu et qu'il échappe à la prise de notre pensée comme infini ou parfait, comme spirituel, intelligent, aimant, libre, puissant, sage, bon, juste, etc., etc., c'est-à-dire qu'il demeure pour nous le plus vague, si n'est le plus nul des êtres.

Or, c'est contre cette prétention que j'ai le dessein de m'élever, non en reprenant dans le détail tous les arguments de l'auteur, mais en m'attachant seulement à ce qu'ils ont d'essentiel et de plus général.

Mais avant, je ferai une remarque, qui peut n'être pas inutile pour la suite de la discussion.

Il n'y a rien que d'exact à distinguer entre connaître et comprendre.

Connaître, c'est percevoir, savoir des choses certaines manières d'être, certains rapports, mais non pas tous: ce n'est pas en saisir la pleine et entière existence, la complète vérité; c'est en avoir une idée, mais relative et non absolue: ce n'est pas proprement comprendre.

Comprendre, par conséquent, est si l'on veut connaître, mais de telle façon que la connaissance ne puisse être poussée plus loin, et soit parfaitement adéquate à son objet. A ce compte, on peut bien dire que nous ne

comprenons pas Dieu, quoique peut-être ce soit parler trop rigoureusement, puisque enfin nous le comprenons, nous l'entendons au moins comme raison suffisante et principe de toutes choses, mais certainement il n'y a rien que de juste, d'après la distinction qui vient d'être proposée, à affirmer que nous le connaissons ou le pouvons connaître, puisque d'après Robinet lui-même il nous est donné sous la notion de cause, laquelle, comme je le montrerai bientôt, en implique plusieurs autres.

A cette remarque, qui est en grande partie du P. Richard, j'en ajouterai une autre, qui y touche du reste d'assez près. Ce qu'on peut bien dire au sujet de Dieu, c'est qu'à le prendre en un certain sens, au point de vue de l'être, ontologiquement sinon logiquement, il explique tout et que rien ne l'explique. Mais est-il pour cela incompréhensible, ce qu'il est à craindre qu'on ne traduise par inintelligible, inadmissible, grand inconvénient de ce terme, dont on devrait par conséquent éviter de se servir, quand du moins on ne veut pas qu'il reçoive cette fâcheuse exception, est-il, je le répète, pour cela incompréhensible ? Non, mais il est dans la condition de toute vérité première, lui la vérité par excellence, lui la vérité des vérités et qui parce qu'elle est le principe de toutes les autres n'en est que plus admissible, plus nécessairement intelligible. Rien ne l'explique sans doute, mais c'est qu'il n'a pas besoin d'être expliqué, et qu'il ne lui manque pas quelque chose d'antérieur et de supérieur, qui l'éclaire et le prouve. Il a eu lui toute sa raison d'être et de paraître à la fois. Il n'est donc pas incompréhensible, il n'est que d'un genre à part de compréhensibilité, lequel, s'il ne permet pas la toute science, n'empêche pas une certaine science. Une des conséquences fâcheuses de cette prétendue incom-

préhensibilité de Dieu, c'est de lui enlever la possibilité d'être déterminé dans aucun de ses attributs : or de là à la déclaration d'ignorance absolue ou de négation de ces attributs, il n'y a pas loin ; qu'est-ce en effet qu'un Dieu qui n'est et ne peut être rien de précis en nature, rien de déterminé et de déterminable, rien qu'on puisse de quelque façon saisir et affirmer? est-ce encore un objet, même de foi ? en est-ce un d'intuition ? Il ne l'est d'aucune espèce de compréhension, pas même de la plus simple; c'est-à-dire que pour l'esprit il n'est rien du tout. Et voilà précisément à quoi conclut, dans le fond, Robinet. Car sous ce vain appareil d'attributs, mais ceux-là véritablement incompréhensibles, parce qu'ils sont contradictoires, que par grâce il concède à Dieu, il finit par ne rien laisser qu'un assemblage de négations.

Mais j'aborde enfin avec lui le sujet en discussion et je commence par cela seul qu'il admet explicitement, à savoir que Dieu est canse, et j'essaie d'en tirer un peu plus qu'il n'en déduit lui-même. En effet Dieu est cause. Mais qu'est-ce que qu'être cause? N'est-ce rien être de défini ? est-ce rester privé de toute espèce de caractère? est-ce n'offrir aucune matière et aucune prise à la pensée? est-ce demeurer sous voile, dans le mystère et dans l'ombre, sans signes ni marques visibles de son être et de ses attributs ? ou n'est-ce pas, au contraire, se présenter dans un état de développement et de manifestation? n'est-ce pas, en se déterminant soi-même à l'action, se produire, paraître et s'expliquer par des phénomènes ? n'est-ce pas comme prendre forme, relief et lumière, et de la région de l'inconnu passer dans celle du connu? La causalité, c'est l'efficacité, c'est la puissance de se montrer en même temps qne de faire, c'est la vertu et comme le témoignage de l'être opérant et à l'œuvre. Par conséquent, dire que Dieu est cause, ce n'est pas dire

simplement qu'il *est*, c'est dire aussi *ce qu'il est*, au moins jusqu'à un certain point ; c'est lui reconnaître des propriétés ou des attributs déterminés, tout ce qui lui est nécessaire pour être la cause qu'il est, la cause souveraine et créatrice. On se trompe donc, si on ne croit rien accorder en admettant Dieu comme cause ; on s'engage au contraire à la plus large des concessions. Dieu donné comme cause, comme vraie cause, l'est implicitement comme force, comme substance, comme âme, comme principe d'intelligence, d'amour et de liberté, et par suite de sagesse, de bonté, de justice, etc,; car s'il est cause, comment peut-on le savoir, sinon par l'effet dont il est cause? Et cet effet, pris dans l'homme plus particulièrement, n'a-t-il pas lui-même le caractère d'une substance vivante, intelligente, sensible et libre, capable de sagesse et de bonté? et ne prouve-t-il pas par lui-même un auteur riche à l'infini de toutes les perfections dont il y a en nous le germe et la trace divine?

Il est vrai qu'après avoir jugé de l'existence de la cause par celle de l'effet, on croit devoir s'abstenir de juger des qualités de l'une par les qualités de l'autre. Mais n'est-ce pas là une inconséquence? Si c'est d'après l'effet qu'on affirme la cause, pourquoi, d'après la nature de l'effet, ne pas affirmer aussi celle de la cause? La maxime incontestable en matière de causalité, c'est que tout effet suppose une cause; mais c'est également que tout effet tel ou tel suppose une cause telle ou telle, et on ne comprendrait pas qu'après avoir suivi une certaine règle du jugement dans le premier de ces cas, on en suivît dans le second une toute contraire. Pourquoi à la vue d'un effet prononce-t-on qu'il y a cause? Parce que l'effet porte en lui, et porte manifestement quelque chose de la cause, parce qu'il paraît *causé* ou produit d'un principe avec lequel il est en rapport de convenance

comme de génération. Pourquoi donc ne pas vouloir concevoir la manière d'être de la cause d'après celle de l'effet, et prétendre procéder ici non plus par analogie, mais par opposition ; non plus par similitude, mais par contrariété ? Est-ce que de même qu'il y a de la cause dans le *causé*, il n'y a pas marque des attributs de l'une dans ceux qu'on reconnaît à l'autre ? Est-ce que le même rapport qui s'établit de la cause à l'effet, en tant qu'elle le fait être, cesse en tant qu'elle le fait être d'une certaine façon; de sorte qu'après avoir dit : Il y a créateur, parce qu'il y a créature, on ne puisse pas ajouter : Il y a intelligence, amour et liberté dans l'un, parce qu'il y a ces facultés à titre de créations dans l'autre ? En vérité, on ne se rendrait pas compte de ce changement de raison, de ce renversement de logique d'une proposition à l'autre. Encore une fois, si nous savons quelque chose de l'existence de la cause, c'est par celle de l'effet : n'est-ce pas de même par la nature et la manière d'être de l'effet que nous savons quelque chose de celles de la cause ?

Si donc on prend l'homme pour un effet qui prouve en Dieu une cause, il faut le prendre pour un effet qui, cause lui-même à son tour, quoique en sous-ordre et au second rang, prouve en Dieu des attributs semblables et analogues aux siens, non pas certes en degré, mais en essence et en genre. A l'homme il faut une cause et une certaine cause qui réponde par des perfections, portées à l'infini, à celles qu'il a lui-même dans la mesure de son être. Aussi serait-ce en cette matière bien commencer son raisonnement, mais mal le finir, parce que ce serait le finir par une contradiction, que de dire d'abord : L'homme est un être créé, donc il y a un créateur, et ensuite : L'homme est un être créé intelligent, aimant et libre, donc il y a un créateur qui n'est rien de semblable, qui est privé et dépourvu de tout ce qu'il

a donné, qui est le négatif de l'être dont l'homme est le positif. Mais le créateur en lui-même a beau être infini, infiniment parfait, il ne l'est pas à contre-sens, et comme à contre-pied de la créature; de l'un à l'autre il y a plus de conséquence et de convenance. Ou niez que le créé prouve en rien l'incréé, ou accordez que s'il le prouve, ce n'est pas seulement quant à l'être, mais aussi quant aux manières d'être, et qu'une créature d'un certain caractère témoigne d'un créateur d'une certaine nature, en harmonie avec la sienne.

Mais peut-être objectera-t-on que si une certaine créature témoigne d'un certain créateur, comme il y a dans l'univers de très-diverses créatures, il devra y avoir dans le créateur de très-diverses essences; qu'ainsi pour l'homme et le monde, si différents entre eux, il devra y avoir en Dieu comme deux puissances distinctes, deux principes séparés, et en quelque sorte deux dieux.—Ce serait se méprendre; il y a diversité dans la création, d'accord, mais non division, opposition, contradiction. Il y a convenance, et, comme on dit, unité dans la variété; il y a parenté avec des degrés, similitude avec des nuances, gradation, mais non absolue séparation depuis le plus élevé des êtres créés jusqu'au plus humble d'entre eux, depuis l'homme jusqu'à la pierre. Tout y est fait et y vit en concert et en concours; et comme il n'y a pas division et opposition dans la création, il n'y a pas partage et combat dans le créateur; il y a unité, pure unité, avec une inépuisable fécondité; il y a cette puissance simple, mais infinie, qui, immuable en elle-même, se varie, se transforme, non pas sans ordre, mais sans limites, dans la riche et régulière diversité de ses œuvres. De sorte que le Dieu de l'homme et du monde n'est pas réellement un Dieu double ou le rapprochement de deux Dieux, mais un Dieu en deux actes, un même père

pour deux enfants, l'auteur unique de deux ouvrages, qu'il a faits l'un pour l'autre, comme l'un avec l'autre, dans un même dessein, quoique par des moyens différents.

Sur ce point la thèse de Robinet est donc que Dieu est la cause inconnue et impossible à connaître de tout ce que nous connaissons : la nôtre, qu'il en est la cause connue, ou possible et même jusqu'à un certain degré assez facile à connaître. Laquelle offre le plus de conséquence et de vérité?

Mais de ce qu'il admet de Dieu passons à ce qu'il en rejette. Ici son principe est que Dieu n'étant pas l'homme, n'a rien de l'homme; qu'il en est de tout point l'opposé; que de l'un de ces termes à l'autre il n'y a rien d'analogue ni en degré ni en essence ; qu'aucun rapport ne les rapproche, et qu'un abîme, qu'un mystère les sépare et empêche de saisir ou de supposer aucune similitude entre eux.

Par conséquent, si l'homme est une âme, Dieu n'en est pas une, ou il en est une qui n'a rien de celle que nous connaissons en nous. En nous il y de l'intelligence, donc par là même il n'y en a pas en Dieu ; en nous il y a de l'amour et de la liberté, raison pour les nier en lui ; raison pour y nier aussi la sagesse, la bonté, la sainteté, la justice, en un mot, toutes les qualités qui peuvent contribuer à notre perfection : assemblage de négations, voilà tout ce que doit être ce Dieu, dont nous ne pouvons rien affirmer de ce qui se trouve en nous, à moins qu'on ne compte pour affirmation ce que dit notre auteur, que s'il n'est pas intelligent, il est plus qu'intelligent, que s'il n'est pas sage et bon, il est plus que sage et bon, etc.; ce qui est au fond ne rien dire, tant c'est se servir de mots dont le sens échappe et trompe. Non; toute cette doctrine est néga-

tive, purement négative, et elle l'est en vertu même du principe dont elle procède.

Or ce principe est-il vrai? est-il vrai que parce que Dieu n'est pas l'homme, il n'a rien de ce qui se voit dans l'homme; que ces deux existences sont tellement opposées entre elles, qu'il n'y a rien de l'une dans l'autre, et réciproquement; rien du créateur dans la créature, et rien de la créature dans le créateur? Sans doute Dieu est infini, et l'homme ne l'est pas; Dieu est parfait, et l'homme est imparfait. Il n'y a point entre eux de rapprochement en degré; mais s'ensuit-il qu'il n'y en ait pas en attributs et en modes? L'homme a une certaine essence, donc Dieu en a une toute contraire : est-ce là, je le demande, une bonne manière de raisonner? Est-il vrai que Dieu et l'homme ne puissent absolument convenir et se ressembler en rien? Mais cependant on reconnaît que l'un est la cause, et l'autre l'effet. Or, quelle est ici la cause, et quelle idée s'en fait-on? Est-ce que la cause, en général, ne produit pas son effet conséquemment à sa nature; est-ce qu'elle ne lui prête rien du sien? est-ce qu'elle se l'oppose à elle-même comme son contraire et sa négation? Celle de toutes les causes que nous connaissons le mieux, parce qu'elle nous est intime et personnelle, parce que c'est notre *moi*, notre âme, ne donne-t-elle pas naissance par son intelligence à des idées, par son amour à des affections, par sa volonté à des résolutions, par toute sa spiritualité à des choses spirituelles? ne suit-elle pas en se développant une loi d'analogie? Or, la cause créatrice, dont nous ne pouvons vraiment juger que d'après celle qui est en nous, puisque c'est celle-ci seule qui par la conscience nous est intimement et directement connue, ne suit-elle pas la même loi, et en créant ne se conduit-elle pas comme nous en opérant, d'après ce principe qui veut que l'effet ait une

certaine analogie avec la cause? Que créer, de la part de Dieu, ne soit pas égaler, identifier le fini à l'infini, l'éternel, l'immense au temporaire et au local, l'œuvre, en un mot, à l'ouvrier; rien de mieux : c'est la suite même de la nature des choses. Mais que son œuvre, parce qu'elle est telle, n'ait rien de lui, rien de son essence, et en soit de tout point le contraire, la complète négation, voilà ce qui ne peut plus s'admettre, car on ne peut le comprendre. Il faut donc raisonner autrement, et dire que si créer n'est pas de la part de l'infini faire un autre infini, faire un autre lui-même, mais faire du fini, cette opération ne consiste pas non plus à produire son contraire; qu'elle consiste bien plutôt, à distance il est vrai, et dans des bornes plus ou moins resserrées, à produire son semblable; que c'est régler en l'appelant à l'être le fini sur l'infini, l'accommoder à l'infini, lui donner l'infini, non pas certes à égaler, mais à révéler, à représenter dans une certaine mesure, et par de certaines marques de filiation et d'analogie; et que, dans l'homme en particulier, la création est un acte par lequel Dieu a choisi ce qu'il y a de mieux dans le fini pour y exprimer son essence, et y témoigner, par la part de spiritualité et de moralité, d'intelligence et d'amour, de sagesse et de bonté, qu'il s'est plu à lui communiquer, ce qu'il a en lui sous tous ces rapports de sublime et d'absolu.

Que si néanmoins on suppose qu'il en a fait en le créant sa négation et non son image, ne s'ensuit-il pas que, parfait comme il l'est, il n'a dû mettre, par opposition, que des imperfections dans sa créature? Or, est-ce ainsi qu'il en a agi, qu'il a traité l'homme en le formant? Ne l'a-t-il pas bien plutôt comblé de grâces et de dons, en conséquence et en preuve de ce qu'il est lui-même par sa nature? Non, quoique l'homme ne soit pas un être du même rang, du même degré que Dieu, il n'en est pas

moins, dans une certaine mesure, en convenance avec lui; et le principe qui dit que Dieu n'a rien de l'homme, parce qu'il n'est pas l'homme, est inexact et faux.

Inexact et faux, les conséquences qui en découlent ne peuvent être meilleures; il est facile de s'en assurer en examinant quelques-unes d'entre elles.

Et d'abord en ce qui regarde la spiritualité, ce qu'il y aurait à conclure en vertu de la maxime dont il s'agit, c'est que, comme l'homme est un esprit, Dieu par là même n'en est pas un, ou que s'il en est un, il n'a rien de celui qui est dans l'homme. Mais alors quel esprit est-il? Une négation absolue de tout ce qui est dans l'esprit humain; un esprit par conséquent, moins tout ce que nous connaissons et concevons de spirituel : est-ce encore un esprit?

Mais s'il l'est, du moins n'est-il pas intelligent, continuera-t-on à dire dans le même système; car l'homme est doué de cette faculté, et il ne doit rien avoir de l'homme : en revanche, il est plus qu'intelligent; ainsi du moins s'exprime-t-on. Mais plus qu'intelligent, qu'est cela? Nous savons ce que c'est qu'être intelligent, et ce que c'est que ne l'être pas; mais ce qui n'est ni l'un ni l'autre et est censé au-dessus de l'un et de l'autre, nous l'ignorons, nous ne pouvons nous en faire une idée. Une pierre n'est pas intelligente, ou elle est moins qu'intelligente; voilà qui est clair : mais que Dieu ne soit pas intelligent, et que cependant il soit plus qu'intelligent, voilà qui ne l'est plus, à moins qu'on entende que c'est une manière d'avoir la souveraine intelligence; mais c'est alors avoir de l'intelligence, ce qui est en contradiction avec le principe dont il s'agit.

Mais quoi ! c'est parce que l'homme est intelligent que Dieu ne le serait pas, et ce serait ce Dieu sans pensée qui aurait fait l'homme pensant, qui lui aurait donné ce

qu'il ne posséderait nullement, qui, se l'opposant à lui-même, l'aurait pourvu de connaissance, en restant lui-même aveugle et ignorant! En vérité, c'est trop d'impossibilité.

Et toute cette science en action que le Créateur déploie au sein de la création, mais particulièrement dans notre âme, ne démontrerait pas en lui cette même science, en idée, en conscience, et à son plus haut degré d'excellence ! Il paraîtrait, il serait intelligent dans son œuvre, et il ne le serait pas dans son essence ! Quelle contradiction jointe à tant d'autres !

Et je n'ai pas encore fini.

Dans ce même système on raisonne de l'amour comme on raisonne de l'intelligence, et l'on dit : L'homme a l'amour, donc Dieu ne l'a pas. Dieu ne pas aimer ! Mais que serait-ce donc que ce Dieu? que serait ce Dieu indifférent, sans paternité, sans pitié, sans miséricorde, sans charité d'aucune sorte, et aussi sans félicité, sans cette sérénité dans la bonté qui fait la béatitude? Dieu ne pas aimer ! Mais il faudrait pour cela qu'il ne fût pas le bien même ou qu'il l'ignorât, ce qui serait encore une manière de ne pas l'être. Mais si Dieu est le bien, et que la perfection du bien soit de se connaître et de se sentir, Dieu aime, il s'aime et avec lui tout ce qu'il a fait, parce que tout ce qu'il a fait participe en lui du bien. Dieu ne pas aimer, quand il a créé l'homme aimant ! Mais où aurait-il pris ce don divin de l'amour pour le lui communiquer ? Il n'y a que l'amour qui engendre l'amour; il n'y a que celui qui aime, et qui aime souverainement, duquel ait pu venir l'amour dans le cœur de ses créatures. Qui n'aimerait pas ne ferait pas aimer. L'homme aime, donc Dieu aime; voilà le vrai raisonnement; seulement Dieu aime en Dieu, tandis que l'homme n'aime qu'en homme; et il ne faudrait pas dire, pour maintenir

sous ce rapport l'infinie supériorité du créateur sur la créature, qu'il est plus qu'aimant, comme on dit qu'il est plus qu'intelligent ; car que serait-ce que plus qu'aimer, quand ce ne serait pas aimer? Le concevrait-on, et ne serait-ce pas encore, sous prétexte de perfection, une véritable négation? Que l'amour en Dieu soit divin, soit plus qu'humain, on le comprend, c'est une conséquence de son excellence ; mais qu'il n'y ait en lui nul amour, ou, ce qui revient au même, qu'il y ait ce *plus qu'amour* qui n'est au fond qu'une négation, voilà ce qui ne se comprend pas, et ce qui, loin de relever Dieu, le dégrade plutôt, et, au lieu de lui conférer la plénitude de la perfection, lui en inflige la privation; car il ne vaut que par ses attributs, et des attributs qui puissent être déterminés et affirmés. Dieu moins l'amour, s'il était possible, serait moins Dieu, il ne serait plus Dieu, il serait au-dessous de l'homme; car ce qui aime surpasse ce qui n'aime pas; une des grandeurs de Dieu c'est l'amour, et le lui ôter c'est l'abaisser; si l'on veut d'un Dieu excellent, il faut le vouloir aimant.

Qui nie dans Dieu l'intelligence et l'amour, doit également y nier la liberté, toujours en vertu de cette raison que, si l'homme est une chose, Dieu en doit être une autre, et que si l'un est libre, l'autre doit être nécessité.

Et cependant si, procédant avec plus de sagesse, on juge encore ici comme il convient de le faire, de la cause par l'effet, de l'âme en Dieu par l'âme en l'homme, de la pleine perfection de l'une par la demi-perfection de l'autre; au lieu de trouver dans la liberté humaine une preuve de la nécessité divine, ne faudra-t-il pas y voir au contraire une vivante démonstration de cette suprême liberté? ne paraîtra-t-il pas vrai que Dieu est libre comme l'homme, mais infiniment plus que l'homme? Sans doute il y a des difficultés touchant la liberté en Dieu; mais

ces difficultés ne viennent pas de ce qu'on raisonne par analogie de l'être créé au créateur; elles viennent plutôt de ce qu'on prétend les opposer l'un à l'autre, les faire la négation l'un de l'autre. D'après cette téméraire doctrine, pour affirmer que Dieu est libre, il faudrait affirmer que l'homme ne l'est pas; mais sérieusement ce serait bien alors qu'il y aurait de l'embarras à concevoir et à expliquer la liberté en Dieu; car, je vous prie, où prendrait-on l'idée qu'on s'en formerait? ne voyant pas en nous la liberté, comment la supposerions-nous, la soupçonnerions-nous dans un autre être? Ne la reconnaissant pas dans notre âme, nous n'aurions aucun motif, aucun moyen de la conclure dans aucune autre; mais ce qui est possible, facile et même nécessaire, c'est que, créés libres, nous jugions libre, souverainement libre celui qui nous a faits tels.

Ne nous lassons pas de poursuivre dans ses diverses conséquences la fausse doctrine que nous examinons.

Dans l'homme il y a sagesse et bonté, quand, appliquant la liberté à l'intelligence et à l'amour pour les diriger et les attacher au bien, il acquiert de cet objet divin la pure et suave perception, le goût éclairé et le saint zèle. Or, raisonnant comme on le fait dans toute cette théorie, il faudra dire : Il y a sagesse et bonté dans l'homme, donc il n'y en a pas en Dieu : être sage et bon, en effet, serait de sa part ressembler par certains traits à l'homme, participer sous certains rapports de sa nature; or, ce ne serait pas être ce qu'il doit être, le contre-pied et comme l'image renversée de l'homme; ce serait simplement en être l'idéal, le type pur : erreur grossière, comme on sait, superstition, idolâtrie, subtil et vain anthropomorphisme.

Mais est-ce bien sérieusement que l'on soutient que Dieu n'est ni bon ni sage, parce que l'homme lui-même

a sa part de ces qualités? comme si ces vertus dont le Créateur nous a donné les éléments et les germes dans l'intelligence et l'amour, et le pouvoir personnel dans la libre volonté, ne nous venaient pas d'un principe qui en possède en lui éminemment la perfection et l'excellence? comme si c'était en lui le néant de ces mêmes vertus qui en eût pu produire en nous la présence et le développement! comme si, il faut bien le dire, c'était avec la folie et la malice dans l'âme qu'il eût pu nous disposer à connaître et à aimer le bien! Comment, c'est Dieu qui nous a faits intelligents pour être sages et aimants pour être bons, au moyen de la liberté; et lui-même il n'aurait pas en soi, il n'aurait pas absolument de quoi être tel, et il ne serait en effet ni sage ni bon, il serait le contraire, il serait aveugle et indifférent! Je sais qu'on échappe, que l'on croit échapper à l'énormité de cette conclusion, en prétendant que si Dieu n'est ni bon ni sage, il n'est cependant ni mauvais ni malfaisant; mais alors qu'est-il donc? Rien, je le crains bien; car s'il était quelque chose, une nature déterminée, et que cette nature fût en lui la privation de la sagesse et de la bonté, il aurait certainement le caractère de cette privation, la marque de ce défaut; il serait le contraire d'un Dieu sage, bon et juste. Or, est-ce là le vrai Dieu? n'est-ce pas plutôt celui du paradoxe et du sophisme, d'une vaine et hasardeuse dialectique? Ah! que l'on pense que l'on ne peut avoir une idée complète et absolue, une idée parfaitement définie de la sagesse, de la bonté divine, d'accord; il n'y a rien là que de raisonnable et de juste. L'homme, qui est fait pour savoir, n'est cependant pas fait pour tout savoir, surtout de l'infini; il n'est pas Dieu, il ne sait pas en Dieu, il ne sait pas Dieu comme Dieu se sait lui-même.

Mais supposer que nous n'avons aucune idée des per-

fections morales de Dieu, parce que, pour nous en former une, il faut en prendre les éléments dans la connaissance de nous-mêmes, je ne crains pas de le répéter, c'est une manière de raisonner qui va directement et ouvertement contre le bon sens; comme c'en est une au contraire qui s'y conforme exactement que de conclure, il est vrai avec certains ménagements, de l'âme en l'homme à l'âme en Dieu, des perfections finies de l'une aux mêmes perfections infinies de l'autre.

Eh quoi, peut-on dire à ceux qui ont cette prétention logique si mal fondée en droit, vous nous refusez, vous nous retirez toute similitude avec Dieu; mais y pensez-vous? Dieu, c'est notre père, puisque, selon vous-mêmes, il est notre cause, notre principe créateur et générateur: comment donc, en vertu de cette souveraine paternité, n'aurait-il rien mis de lui en nous? n'y aurait-il pas mis surtout ce que nous y trouvons d'essentiel et de meilleur, de plus digne de ses attributs? Non, il y a plus de conséquence et de convenance entre sa nature et la nôtre, entre ses perfections et les nôtres, entre ce qu'il *est* et ce qu'il *fait*. Croyons donc que, puisqu'il nous a donné de quoi être sages et bons, il a lui-même en soi et par soi de quoi l'être, en toute excellence.

Après la sagesse et la bonté, il y aurait également à parler des diverses vertus qui en dérivent, de la sainteté, de la justice, de la miséricorde, etc.; mais qu'en dire qui n'en soit déjà dit dans les remarques précédentes? Je me borne donc à quelques mots de rapide explication. On les estime trop humaines pour les prêter à Dieu, et ce serait, assure-on, pur anthropomorphisme que de croire à une providence qui aurait à la fois la grâce pour nous attirer, l'épreuve pour nous exciter, la récompense pour nous attacher, et la peine pour nous rappeler et nous ramener au bien, une miséricorde infinie pour nous

traiter de toute façon en enfants de sa sagesse et de sa prédilection! Et le culte que nous lui rendrions ne serait qu'une espèce d'idolatrie! et la vraie religion consisterait à ne lui rien attribuer, qui convînt même avec ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé dans notre âme! Singulière religion qui effacerait si bien un à un tous les traits de similitude entre le créateur et la créature, que l'un finirait par être non-seulement étranger, mais inintelligible à l'autre, mais véritable néant pour l'autre. De ce Dieu, en effet, dont on nierait tout, que resterait-il à concevoir, que resterait-il à aimer? Rien, absolument rien; car ce n'est pas comme négation, c'est comme sublime expression de ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme, que Dieu peut être un objet d'intelligence et d'amour.

Mais, pourrait-on objecter : en passant des attributs moraux de Dieu à ses attributs métaphysiques, de sa sagesse et de sa bonté à son éternité et à son immensité, ne raisonnez-vous pas, non plus d'après le principe de l'analogie et de la ressemblance, mais d'après celui de l'opposition entre la créature et le créateur? et n'est-ce pas parce que vous jugez que l'homme n'est ni éternel ni immense, que vous concluez au contraire que Dieu a ces qualités? Oui peut-être en apparence, et dans la forme du discours, mais au fond il n'en est rien; car ce qui est dans ma pensée lorsque je m'exprime de la sorte, ce n'est pas que l'homme est privé du temps et de l'espace, mais qu'il en a sa part pour pouvoir agir, se développer et accomplir sa destinée, et qu'en conséquence Dieu en a aussi la sienne (mais celle-là infinie) pour créer et faire œuvre; de sorte que de Dieu comme de l'homme j'affirme également le temps et l'espace; mais de l'un c'est tout le temps et tout l'espace, tandis que de l'autre c'est le temps et l'espace divisés et limités, et je crois être conséquent, je crois continuer à procéder du semblable au

semblable; seulement, comme toujours, avec la ressemblance je tiens compte de la différence, et cette différence (qu'on ne l'oublie pas) est celle du créé à l'incréé; ainsi le créé n'était pas dans le temps et l'espace; il y a été mis, il a reçu en venant à l'être sa date et sa situation; l'incréé y était, et y était sans bornes aucunes : voilà en quoi ils ne conviennent pas; mais ils durent tous deux, et tous deux ont le lieu pour agir : voilà en quoi ils se rapportent.

Même explication à peu près au sujet du fini et de l'infini : il ne faudrait pas supposer qu'en affirmant le premier de l'homme et le second de Dieu, on affirme de Dieu le contraire de l'homme : on énonce sans doute entre eux une différence considérable, mais aussi et avant tout une profonde ressemblance; car elle est de nature, tandis que la différence n'est réellement que de degré. Le fini, si j'ose le dire, est l'infini en moins; c'est l'infini avec privation et sans ce qu'il a d'absolu. Et il faut bien l'entendre : le fini et l'infini ne sont pas, chacun à part, un attribut distinct appartenant celui-ci à Dieu, et celui-là à l'homme; ils sont plutôt le caractère des divers attributs essentiels à l'un et à l'autre : le fini est le caractère de tout ce qui est humain; l'infini, celui de tout ce qui est divin. Par conséquent, s'il y a d'ailleurs une certaine similitude entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu, s'il y a, par exemple, dans l'un et l'autre, intelligence, amour, liberté, sagesse et bonté, le fini et l'infini seront eux-mêmes toutes ces choses, ici parfaites et sans limites, là imparfaites et limitées. Quand donc je conclus du fini à l'infini, ce n'est pas du contraire que je conclus au contraire, c'est du semblable au semblable; seulement je comprends en même temps que, d'un côté, ces qualités, si excellentes qu'elles puissent être, sont toujours nécessairement relatives et bornées, tandis que, de

l'autre, elles sont nécessairement absolues. Ainsi, qu'en jugeant de Dieu par l'homme, je prononce que l'un est infini parce que l'autre est fini, je ne fais que concevoir et affirmer une âme d'après une autre, une intelligence d'après une autre, un amour d'après un autre, et de même de tout le reste. Mais, en vertu de mes idées du fini et de l'infini, je déclare que de ces attributs tout est relatif dans l'homme, et tout absolu dans Dieu. Je n'oppose donc pas, je rapproche plutôt, ou du moins je lie entre eux, sans négliger toutefois les différences et les distances, le fini et l'infini. Le fini tient donc véritablement de l'infini, il en tient sa nature même; ce qu'il n'en a pas, c'est l'excellence sans défauts et sans degrés.

Et à ce sujet je demanderai la permission de présenter encore quelques courtes remarques, qui ne pourront que répandre une nouvelle lumière sur une matière si délicate en elle-même.

J'ai plus d'une fois exposé, d'après Descartes et les cartésiens, Bossuet, et Fénelon en particulier, comment nous est donnée l'idée de l'infini [1]. A peine avons-nous quelque expérience, quelque connaissance de nous-mêmes, que nous concevons mieux dans le même genre, tant nous découvrons en nous d'imperfections sous tous les rapports, que nous concevons mieux que notre être, qui est en effet si borné ; mieux que notre âme, qui pèche et est faible par tant d'endroits; mieux que notre activité, qui est d'une si médiocre portée; mieux que notre intelligence, que notre amour, que notre libre volonté de tant de façons si faillibles ; et non-seulement nous concevons ce mieux, mais le mieux de ce mieux, et le mieux de ce mieux lui-même, et ainsi de suite jusqu'à l'infini : ou plutôt, dès que nous avons la notion d'un mieux, nous

1. Voir mon *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVIIe *siècle.*

avons en vue, quoique vaguement, un modèle de bien, un bien infini de tout point, d'après lequel nous jugeons que celui qui est en nous n'est rien que de fini, et c'est réellement l'infini sous les yeux que nous reconnaissons tous nos défauts, toutes nos privations, tout ce qui nous manque comme êtres finis : de sorte que ce qui est infini, loin de nous paraître néant, absence de toute qualité et de toute détermination, est au contraire pour nous la réalité et la détermination mêmes, l'existence la plus complète et la plus qualifiée que nous puissions concevoir; c'est, pour le dire en deux mots, la substance et la cause absolues, l'âme absolue, l'intelligence, l'amour, la liberté, la sagesse, la bonté, etc., revêtus du même caractère.

Aussi point de difficulté à concilier entre eux le fini et l'infini : loin de se repousser, ils s'attirent, ils se supposent l'un l'autre, ils ne vont pas l'un sans l'autre. L'infini appelle le fini, et le fini l'infini ; celui-ci est nécessaire à celui-là, dont il est le principe, tant pour l'être que pour la manière d'être; et le second, à son tour, est indispensable au premier, non certes pour le faire être, mais pour le faire paraître dans sa sublime essence. L'infini sans le fini ne serait pas moindre en lui-même, mais il ne serait pas, comme il l'est, manifeste en ses œuvres. Je dis plus, l'infini serait-il bien l'infini, aurait-il toute sa nature, y compris le pouvoir créateur et conservateur, s'il n'y avait pas le fini pour témoigner de sa grandeur? L'infini, moins le fini, serait-il le vrai infini, celui qui a pensé, aimé, voulu et fait la création ? Ne serait-ce pas l'infini en une certaine privation, et qui n'aurait pas été parfait jusqu'à produire l'homme et le monde? Être en soi et pour soi est certainement de l'infini ; mais ne lui faut-il pas aussi être pour d'autres que soi? et n'est-il pas dans sa loi d'associer par la créa-

tion d'autres existences à la sienne? Que le fini ne fût pas, et Dieu ne serait pas père, il serait seul et sans famille; il ne serait pas ce qu'il doit être. Non que le fini, venant à être, ajoute en réalité quelque chose à l'infini; l'infini ne s'augmente pas, ne s'accroît pas du fini, il n'en attend ni n'en reçoit rien. Mais que l'infini n'eût pas tiré du sein du possible et créé le fini, il ne se serait pas donné à lui-même une marque éclatante de sa profonde excellence; il se serait privé de son œuvre. De rechef, je dis donc que l'infini et le fini ne sont pas en contradiction entre eux, et que, loin de répugner l'un à l'autre, ils s'accordent au contraire parfaitement.

Il y a toutefois un point qui pourrait paraître à cet égard présenter quelque difficulté. L'on dit : Si Dieu est l'infini en espace, comme il l'est en toute chose, comme il l'est en durée, en puissance, en intelligence, etc., s'il a, en un mot, l'immensité, il est partout, et s'il est partout, il n'y a plus partout qu'un être, qu'une substance; il n'y plus Dieu et son œuvre, il n'y plus que Dieu et ses attributs, il n'y a plus créateur et créatures, il n'y a que l'incréé, qui ne crée pas, qui tout au plus se développe et s'étend en quelque sorte lui-même; et nous voilà sur cette pente conduits au panthéisme.

Il se peut, si nous ne prenons pas garde au chemin qu'on nous fait faire, et si nous ne savons pas nous arrêter et résister à temps; mais avec plus de prudence et de juste discernement nous pouvons certainement éviter ce danger. Tâchons, en effet, de nous rendre mieux compte de l'infinitude de l'espace, et de savoir ce qu'elle est à Dieu. Est-ce en lui la propriété d'exclure de l'être toute autre existence que la sienne, et de rester ainsi lui-même la substance unique? Non; mais c'est celle d'admettre avec la sienne et par la sienne toute autre existence, qu'il lui plaît de créer; c'est celle d'être intime

et présent à tout être sans se confondre avec aucun; c'est celle d'être à tout et non pas tout; et cette propriété non-seulement n'est pas la nécessité de n'être que soi, et pour soi, mais la libre possibilité de faire être chaque chose hors de soi et à part, distinctement et individuellement, c'est-à-dire véritablement. Loin donc de trouver dans l'immensité divine un obstacle à la création, il faut plutôt y voir une condition de cette action; et s'il est vrai que créer soit, en appelant à l'être ce qui n'était pas, discerner, séparer, définir, faire du fini, n'est-ce pas jouir et user de ce moyen absolu et sans bornes de mettre les choses les unes hors des autres? n'est-ce pas avoir à soi, pour le peupler et l'animer, l'espace sans limites comme sans empêchement?

On dit encore: Être partout, c'est être ici et là, et là encore, et ainsi de suite sans fin; c'est être sans fin, juxtaposé, composé, étendu; et sur cette voie, au lieu du panthéisme, n'est-ce pas le matérialisme que l'on rencontre? — Mais il y a encore ici à faire la même observation que plus haut: il faut se mettre en garde contre une conséquence à laquelle, par confusion d'idées, on pourrait se laisser entraîner. Il ne suit pas de l'omniprésence de Dieu qu'il y ait division, pluralité et étendue de l'être auquel elle appartient; il s'ensuit seulement que l'action de cet être ne fait nulle part défaut; et s'il est d'ailleurs prouvé que par sa nature il est un, rien n'empêche que dans son unité il ne soit l'âme qui soutient, conduit et conserve tout, après avoir tout créé, et se manifeste en tout lieu, comme en toute durée, par une suite d'opérations dont le caractère n'est pas une division de sa substance, mais seulement des effets de sa puissance. De sorte que ces opérations, ces créations, ces œuvres distribuées dans l'espace, sont multiples sans doute, mais que leur principe ne l'est pas, et qu'il reste

un et simple dans son inépuisable fécondité; et non-seulement rien n'empêche d'entendre ainsi les choses, mais tout y conduit et y dispose, puisque tout s'explique bien mieux, au sein de l'espace comme de la durée, par l'unité qui y met l'ordre, que par la multiplicité, qui n'y mettrait que le désordre, si elle était seule et livrée à elle-même, et sans un principe souverain qui la réglât et en fît une une harmonie.

Ainsi pourraient se résoudre ces diverses objections, et j'avoue que, pour mon compte, je suis tout disposé à me contenter des explications que je viens de donner.

Que si cependant, en un sujet de sa nature si obscur, je me trouvais amené à hésiter sur quelque point, je le déclare, plutôt que de m'exposer en chancelant à tomber dans le panthéisme ou dans le matérialisme, j'aimerais mieux, tout en m'exposant à des embarras d'un autre genre, passer du côté de Leibniz, nier avec lui l'espace, ou ne l'admettre que comme un rapport établi par Dieu, en les constituant, entre certaines forces créées; et je me garderais de contester les autres infinitudes de celui qui les a toutes. Forcé de lui refuser celle du lieu, ou l'immensité telle qu'on l'entend communément, je ne lui retirerais pas du moins celle de la durée, de l'activité, de l'intelligence, de l'amour, de la sagesse, de la bonté, etc., et il resterait toujours pour moi tout l'infini que je conçois, qualifié et déterminé comme je le conçois, riche d'autant d'attributs que je suis conduit à en conclure en lui d'après le spectacle de ses œuvres. Mais je ne me trouve pas réduit à cette extrémité, et obligé par conséquent de résoudre ces autres difficultés dans lesquelles elle me jetterait : comment créer c'est-à-dire produire en dehors de soi les corps, sans avoir *où* les mettre, sans avoir, par conséquent, l'espace *pour* eux et non *par* eux,

sans l'avoir non comme rapport, mais comme moyen de rapport, sans posséder cette possibilité préalable de faire être les unes hors des autres toutes les parties de l'étendue, possibilité qui est la condition, le principe, et non le résultat de leur situation relative? Je n'ai pas à me préoccuper de ces difficultés puisque je ne m'y suis pas exposé; mais revenant à la conclusion de mon propre raisonnement, je ne vois rien de téméraire à admettre dans celui qui a tout créé la propriété d'être présent à tout, partout comme toujours, à l'aide de cet attribut qui fait qu'il ne manque en rien, pas plus aux corps qu'aux esprits.

Dieu est partout; n'est-ce pas plus exact que de dire qu'il n'est nulle part, ou qu'il est quelque part, en un lieu déterminé. Nulle part, il serait absent de tout, ferait défaut à tout, ne serait plus rien au monde; il serait comme effacé de la nature. Quelque part, il aurait son lieu, ses bornes, son domicile en quelque sorte, et son attache au sol; il aurait en deçà et au delà de lui, en tous sens et à l'infini quelque chose qui serait l'immensité, qui serait Dieu à sa place, du moins quant à l'étendue. Le nulle part le retrancherait, le bannirait de l'univers; le quelque part l'y enserrerait, l'y enchaînerait, l'y ferait fini. Il n'est pas quelque part, à l'exclusion de tout autre lieu; il n'est pas non plus nulle part et comme absent de tout lieu. Comment est-il donc? Partout; c'est-à-dire que par l'action il est le principe de chaque être, que par l'action aussi il en est le conservateur, et que ses œuvres opérées, distinguées entre elles, et de lui-même, il ne les abandonne pas, et ne les prive pas de sa présence et de sa puissance, mais les leur continue efficaces et bienfaisantes, sans s'enfermer dans aucune, ni se retirer non plus d'aucune; de sorte qu'il est pour toutes ce qu'il faut qu'il soit et là

où il faut et comme il faut qu'il soit; qu'en un mot rien ne le borne, comme rien ne lui échappe.

Voilà comment on peut entendre qu'il est partout :

Voilà, par conséquent, jusqu'où, sans trop s'aventurer, il est permis de s'avancer sur ces questions, qui, du reste, il ne faut pas se le dissimuler, sont bien plus faites pour inquiéter, solliciter, embarrasser la raison, la convaincre de sa petitesse en face de l'infini, lui donner ainsi une haute leçon de réserve et d'humilité, que pour la satisfaire, la remplir du contentement de soi-même, l'enivrer jusqu'à l'excès d'un orgueil, qui la perdrait.

Pour revenir et en résumé, l'infini est la perfection absolue en toute chose; il l'est en durée, et c'est alors l'éternité; il l'est en espace, et c'est l'immensité; il l'est en intelligence, en amour et en liberté, et c'est la toute-science, la toute-bonté, la toute-puissance; il l'est en tout attribut, ou dépendance du souverain être.

Le fini de son côté est une certaine perfection, un certain bien, mais relatif et limité, un bien avec des défauts inhérents à sa nature. Ainsi il dure, ce qui est une bonne bonne chose, mais avec brièveté; il a du lieu, mais dans les bornes; de la science, mais avec des nuages; de la bonté, mais avec des faiblesses; de la liberté, mais avec des défaillances, et ainsi de tout le reste. En tout il est le parfait, mais avec manquement, tandis que l'autre, l'infini, est la perfection absolue, et s'appelle, comme il est simplement, le souverain bien.

Mais, malgré cette différence, loin que le fini et l'infini se repoussent entre eux, je le répète, il se lient au contraire, et se rapportent de telle manière que l'un ne se conçoit pas sans l'autre. Ainsi est-ce que par hasard rien de fini durerait, s'il n'y avait du temps pour tout, s'il n'y en avait à l'infini, s'il n'y avait l'éternité? Est-ce que de même rien de fini serait situé dans l'espace, y aurait sa

place et son rapport, sans l'immensité qui s'ouvre à tout, et donne à tout une latitude et une carrière illimitées? Et l'intelligence finie n'a-t-elle pas également son principe dans l'intelligence infinie, et l'amour fini dans l'amour infini, et la liberté de l'homme dans la liberté de Dieu; et tout ce qui est par autrui, dans tout ce qui est en soi et par soi, toute perfection relative dans une perfection absolue? Et où durerions-nous, où prendrions-nous la durée, individu par individu, génération par génération, depuis le commencement jusqu'à la fin, s'il n'y avait ce qui dure et ce qui fait durer sans commencement ni sans fin? Et comment successivement viendrions-nous aussi place par place, région par région, prendre, en nombre innombrable, position dans l'espace, s'il n'y avait également et pour toute l'éternité ce lieu qui en lui-même ne se mesure ni ne se termine? Et d'où nous viendrait de même à tous et à chacun ce bienfait de l'intelligence, de l'amour et de la liberté, qui n'est pas notre ouvrage, s'il n'y avait pas l'intelligent, l'aimant et le libre par excellence, l'âme infinie, en un mot, pour nous départir, à différents degrés ces dons divins de sa grâce?

Ainsi non-seulement l'infini n'est pas la contradiction du fini, mais il en est la raison et la condition nécessaire. De son côté, le fini est non pas la condition, ce qui serait mal s'exprimer, mais la suite par la création, la manifestation dans le créé, et la gloire extérieure de l'infini.

Tout ici va donc d'accord; tout se concilie et s'enchaîne, et l'infini ne répugne pas plus par sa nature au fini que le fini à l'infini.

Et maintenant, pour conclure sur toute cette question des attributs de Dieu, je dis que la théorie que je viens de discuter est en dernière fin et au fond une négation de

l'être divin, par suite de la négation de tous les attributs qu'il peut avoir; et que si, selon sa prétention, elle échappe à l'anthropomorphisme, c'est pour tomber dans ce nihilithéisme qui n'admet Dieu en un point que pour le nier sur tous les autres.

Je terminerais ici cette discussion, que je craindrais de prolonger, si cependant, pour ne pas la laisser trop incomplète, je n'avais quelques réflexions encore à y ajouter touchant le caractère du créateur dans Dieu, dont s'occupe aussi Robinet.

Le caractère du créateur en Dieu ne se conçoit que d'après la création. Or la création est-elle de toute éternité, ou a-t-elle commencé? Robinet dit qu'elle n'est pas éternelle, et que cependant elle n'a pas eu de commencement. Il paraîtrait plus conséquent de penser que si elle n'a pas l'éternité, elle a son origine et sa date. Mais je conviens qu'il y a à cet égard quelques explications à donner.

Que le monde ne soit pas éternel, et qu'il ait été créé, c'est ce que je ne crois pas avoir à démontrer, quoique plus d'un système ait soutenu le contraire. Après tout ce qui s'est dit dans l'un et l'autre sens, ce qui reste et qui restera sans doute constamment obscur, ce qui est vraisemblablement un mystère plutôt qu'un problème de la science, c'est le mode de la création; mais quant au fait même de la création, il est évident, du moment qu'on prend le monde pour ce qu'il est, pour un ordre de choses qui n'est pas par lui-même, mais par une cause étrangère.

Il a donc été créé; mais quand l'a-t-il été? est-ce à une date, dans le temps, ou de toute éternité? Il semble au premier abord qu'il n'y ait pas à hésiter dans la réponse à faire à cette question. En effet, qu'est-ce qu'être créé? C'est recevoir l'être; et le recevoir, c'est ne pas

l'avoir, c'est ne pas exister avant l'acte qui le donne; c'est donc commencer, avoir son moment et son heure pour être tiré du néant; ce n'est pas être éternel. De ce côté point de difficulté; mais voici d'où il peut en venir: s'il y a création, il y a créateur; s'il y a créateur, il y a être éternel; car le créateur qui ne serait pas tel, ne serait pas vraiment créateur; or s'il est éternel, c'est avec son essence qui est de créer; il crée donc éternellement et quelque chose est éternellement créé, et le monde n'a pas eu de commencement: et nous voilà en face d'une autre conclusion qui semble en contradiction avec la première. Là est l'embarras. Cependant cet embarras est-il insurmontable, et n'y a-t-il réellement aucun moyen d'en sortir? Ce qui demeure incontestable, c'est que le créateur est éternel: mais de ce qu'il est éternel, suit-il qu'il crée éternellement? Ici il n'y a plus même évidence, il y a plutôt obscurité; et pour s'éclairer il faut peut-être distinguer entre la puissance et l'acte de créer, à les entendre l'un et l'autre, non pas, il est vrai, au sens péripatéticien, lequel ne mènerait à rien de satisfaisant, mais dans une autre acception, qui se prête un peu mieux à une bonne interprétation. Il y a donc en Dieu deux choses: 1° la puissance, la pleine puissance, la puissance toute vive, toute absolue dès le principe, de faire être ce qui n'est pas; 2° l'acte, l'exercice, l'opération de cette puissance, qui en est l'effet et la manifestation dans le fini; ou, si l'on veut, il y a dans Dieu une puissance éternellement et absolument capable d'agir et de créer, mais dont la perfection même est que son acte créateur ne lui échappe pas d'abord, comme par une irrésistible nécessité, ainsi qu'un flot à sa source ou un rayon à son foyer. Son excellence est au contraire que cet acte lui demeure, contenu et comme arrêté en elle par elle-même, jusqu'au moment où il convient à sa sa-

gesse et à sa bonté de le produire et de le réaliser, d'en faire la création ; et un défaut dans le créateur une limite à sa puissance, serait précisément qu'il ne pût s'empêcher de créer, et que ne pas créer fût, comme on dit, plus fort que lui.

De deux forces, celle qui ne possède pas, et ne peut retenir et déterminer par elle-même ses effets, qui les laisse aller quand ils lui viennent, et comme ils lui viennent, sans vertu pour les faire arriver où et quand il lui plaît, et celle qui, au contraire, se possède et les possède, de manière à les avoir, à les garder en son pouvoir, jusqu'au moment où elle se résout à leur donner l'être et la lumière, et qui alors même ne fait rien que de son plein gré et en toute convenance, par sa libre volonté, avec ses divers attributs : de ces deux forces, je le répète, l'une est de beaucoup inférieure à l'autre ; elle n'a de l'autre ni la puissance matérielle, ni la puissance morale ; c'est un agent nécessité à côté d'un agent libre. Où est la perfection de Dieu ? Est-ce d'être de toute éternité et de toute nécessité, créant, faisant acte de création, ce qui l'assimilerait à l'une de ces deux forces que je viens de comparer à celle qu'on estime la moindre ? ou est-ce d'être créateur de toute éternité, créant seulement dans le temps ? N'est-il pas l'auteur, lorsqu'il crée, d'un acte qu'il avait en lui et qu'il y réservait, en quelque sorte, à l'état d'idéal, jusqu'à ce qui lui convînt de le traduire en réalité ? Ne l'a-t-il pas produit parce qu'il le voulait, et quand il le voulait ; non pas, il est vrai, sans raison, mais sans nécessité métaphysique, sans contrainte fatale ni aveugle entraînement ? Ce qu'il faut à Dieu pour être parfait, c'est d'être éternellement créateur, sans éternellement créer ; car à créer éternellement, c'est-à-dire nécessairement, il lui manquerait quelque chose : ce serait de posséder et de contenir en lui l'acte de création,

de le produire moralement conforme à sa nature, et, du reste, le délai et l'absence de la création ne lui sont pas une privation, puisqu'il se suffit à lui-même, qu'il est complet par lui-même. Il n'est bien créateur qu'en créant à son heure, à son choix et dans toute la plénitude de sa souveraine providence ; et ce qui le constitue excellemment tel, c'est de l'être en parfaite possession et en parfaite disposition de lui-même ; c'est de l'être avant de créer, c'est de n'être pas du même coup créateur et créant ; c'est de l'être de manière à être libre de créer ; d'où il suit que pour lui créer n'est pas la même chose qu'exister, et que la création elle-même n'est véritablement digne de lui qu'autant qu'elle a commencé.

Les théologiens distinguent deux sortes d'actions en Dieu : les internes, qu'ils nomment *ad intra*, et qui ont pour terme quelque chose d'intime à Dieu, comme l'amour qu'il se porte à lui-même, la pensée qu'il a de lui-même, la possession qu'il en a également ; et les externes, qu'ils appellent *ad extra*, dont le terme est quelque chose d'extérieur à Dieu, telles que la création et la conservation du monde. Or, ce qui est de toute éternité, ce sont les premières, qui sont comme Dieu lui-même, puisqu'elles sont de lui à lui. Mais les autres n'ont pas le même caractère, précisément parce qu'elles ont un autre objet ; faites pour cet objet, qui n'est plus Dieu, mais le monde, elles ont la date même que Dieu leur a assignée ; elles ne sont pas éternelles ; ce serait contradictoire à leur essence, qui est de convenir à quelque chose de créé.

On peut encore dire que le décret de produire le monde dans le temps est de toute éternité en Dieu, parce que c'est une chose qui le regarde intimement que d'avoir une pensée arrêtée et comme un parti pris sur la création. Mais la création elle-même, précisément parce

qu'elle consiste à donner l'être à ce qui ne l'avait pas, n'est pas de toute éternité; elle n'est que du moment où il a de toute éternité été voulu de Dieu qu'elle eût lieu; et quoique Dieu n'ait pas créé le monde de toute éternité, mais seulement dans le temps, il ne laisse pas que d'être immuable en toute manière, parce que, quand il l'a ainsi créé, il n'a pas changé intrinsèquement, il n'a fait qu'exécuter un dessein qu'il avait éternellement; il n'y a eu quelque chose de changé que dans les créatures, qui sont venues du non-être à l'être, ce qui est certainement le plus grand des changements, mais n'affecte en rien le créateur.

Et Dieu ne perd rien ou ne manque de rien, quoiqu'il ne soit pas créant de toute éternité, parce que l'acte de création auquel il ne s'est pas encore livré n'entre pas dans la constitution de son essence, et que l'absence de cet acte n'empêche pas qu'il ne soit tout-puissant et infini en toutes sortes de perfections. Il n'acquiert rien non plus quand il crée dans le temps, et n'en devient pas plus parfait, parce que sa perfection ne dépend pas de ses ouvrages extérieurs. Ce qu'il en fait, comme on dit, en créant, n'est pas pour lui, mais pour ses créatures.

Enfin, on peut encore remarquer qu'autre chose est l'agent nécessaire et aveugle, et l'agent libre et intelligent. Quand le premier a la puissance complète de produire son effet, il le produit nécessairement, irrésistiblement, parce que son essence est de le produire. Mais il n'en est pas ainsi du second, parce qu'il n'agit pas selon la nécessité de son essence, mais selon le dessein de son entendement et la liberté de sa volonté. Ainsi, si Dieu était essentiellement créant, il ne pourrait pas plus se dispenser de créer que d'exister; mais s'il n'est qu'essentiellement créateur, il peut fort bien se dispenser de créer, parce que le titre de créateur, qui lui est essen-

tiel, n'emporte pas la vertu de créer éternellement la création actuelle.

Par toutes ces considérations, il me paraît qu'on peut conclure que le monde étant créé ne l'est pas éternellement, mais dans le temps; qu'il a par conséquent commencé, qu'il a même, si l'on peut le dire, commencé plus d'une fois; non qu'après avoir existé il ait précisément été mis au néant, pour être de nouveau créé et appelé à l'être. Mais sans cesser d'exister il a du moins été radicalement transformé, et il l'a été à plusieurs reprises. En ce sens un monde a fait place à un autre, qui lui-même a été remplacé, et ainsi de suite jusqu'à celui que nous habitons présentement; de sorte que la nature a eu ses *époques*, ses *révolutions*, son histoire, comme l'humanité elle-même, quoique avec moins de vicissitudes et plus d'apparente uniformité.

Et la nature n'a point été ainsi créée et recréée, renouvelée de la main de Dieu, et successivement amenée en l'état où nous la voyons, sans de sensibles progrès, sans une constante et graduelle préparation à recevoir et à porter les espèces présentes et l'homme en particulier. Toute ordonnée dès le principe, elle ne l'était cependant pas de manière à convenir à l'homme et aux animaux, ses compagnons dans la création. Il semble qu'elle n'ait d'abord été faite que pour les minéraux et certains végétaux; puis pour certaines formes d'animaux en rapport avec les uns et les autres et en dernier lieu pour l'homme, avec les espèces des trois règnes qui étaient les mieux appropriés à la condition et à la destinée de cette créature de choix. Et elle paraît ainsi, d'époque en époque, de révolutions en révolutions, s'être incessamment modifiée et comme civilisée sous la conduite de Dieu, et au profit de l'humanité. Dans la première de ses manifestations, et avec ses premières productions, toutes en

ébauches en en essais étranges et mal composés de vie et d'organisation, sauvage et monstrueuse, elle était encore bien loin de convenir au genre humain; c'est à peine si elle suffisait aux êtres de la constitution la plus bornée et la plus simple. A son second âge, elle est déjà plus avancée, elle s'amende, se corrige, ou plutôt se développe et s'enrichit de créations de plus en plus achevées; enfin, de degré en degré, elle en vient à pouvoir engendrer et conserver l'homme. Toute grossière à l'origine, elle s'est insensiblement tempérée et adoucie dans sa primitive énergie, elle s'est pour ainsi dire policée, humanisée, jusqu'au point de s'associer à ce qu'il y a de plus humain dans l'homme, je veux dire son âme, à laquelle en effet elle s'est si convenablement accommodée, qu'elle lui est devenue nécessaire pour penser, aimer, vouloir, se perfectionner de toute façon.

Tel est le monde que Dieu a conçu et voulu de toute éternité; tel il l'a créé dans le temps et plus d'une fois renouvelé selon l'ordre de ses conseils.

Voilà par suite comment on peut concevoir que Dieu est créateur, et comment s'unit en lui cet attribut à ceux que l'on peut lui reconnaître sous d'autres rapports. Cette conclusion, qui est la dernière de celles que je m'étais proposées dans le cours de cette discussion, en marque naturellement le terme. Il ne me reste plus qu'à porter un jugement général sur la doctrine qui en a été le sujet.

Donc, à regarder le bien, si petite qu'en soit la part, qu'on doit, pour être juste, relever dans cette doctrine, on peut dire que ce qu'elle a de plus sérieux, c'est la prétention d'échapper au péril de trop rapprocher, de trop assimiler entre eux le créé et l'incréé, l'humanité et la Divinité; en garde contre ce paganisme qui, sous le nom d'anthropomorphisme, lui semble un retour puéril à ces vieilles idolâtries d'une religion tout humaine, elle s'ef-

force de dissiper ces illusions de l'imagination pour les remplacer, s'il se peut, par les pures lumières de la raison. Plus d'un libre et ferme penseur s'est laissé prendre à cette ambition, et l'a soutenue d'arguments qui ne laissent pas que d'avoir leur côté séduisant et plausible. Leur triomphe est de montrer combien c'est méconnaître Dieu et même au fond le nier, que de le faire ainsi à l'image et sur le modèle de l'homme, jusqu'à lui prêter, avec les facultés, les faiblesses et les infirmités de l'homme; autant vaudrait, selon eux, le tailler dans la pierre ou le marbre, et dire : Voilà votre Dieu, adorez-vous en lui, car il n'est que votre œuvre. Et de fait, s'ils se bornaient à combattre, dans certaines âmes, le penchant qu'elles peuvent avoir à un culte trop terrestre, ils ne feraient que les contenir et les arrêter sur une pente qui les mènerait infailliblement de l'adoration de la créature à l'oubli du créateur.

Mais sur cette mer de la philosophie, où sont semés tant d'écueils, on n'évite guère un danger sans s'exposer à un autre; et pour peu qu'en avançant on néglige sa boussole (et la boussole ici c'est la méthode et le bon sens), et que sans trop y regarder on aille à toutes voiles, si on n'échoue pas d'un côté, on risque fort de se perdre de l'autre. La sagesse, qu'on le remarque bien, n'est pas de ne pas naviguer, c'est-à-dire de ne pas philosopher, de ne pas se mettre en souci et en quête de la vérité, mais c'est de se tracer une route sûre, et de la suivre exactement. Or, ceux-là manquent de sagesse, qui, par une peur exagérée d'un chimérique anthropomorphisme, donnent inconsidérément dans cette espèce nihilithéisme que je me suis attaché à signaler dans ce mémoire. Qu'est-ce que Dieu, selon eux? Le contraire de l'homme. Or, l'homme est une certaine nature : c'est donc de cette nature que Dieu doit être la négation. Mais si vous niez

de Dieu tout ce dont il y en a trace dans l'homme, quelle notion vous en ferez-vous, et que vous restera-t-il de ce principe auquel vous aurez successivement ôté tous les attributs et les seuls attributs sous lesquels il vous soit donné? Rien, ou quelque chose comme rien, tant sera vague et vaine l'extrême affirmation dont, encore par grâce, il demeurera l'objet. Un Dieu auquel on conteste qu'il puisse avoir rien de nous, est un Dieu qui nous échappe et ne nous laisse connaître, à aimer et à servir qu'une ombre, qu'un pur néant. Il n'y a pas là de quoi nous donner foi, espérance et amour; il n'y a que de quoi nous jeter dans la confusion, l'indifférence ou la désolation. Ne nous laissons pas gagner à une aussi triste religion, qui ne serait que le plus vague ou le plus amer des sentiments pour le plus négatif et le plus vain des êtres. Pour si peu, ne nous précipitons pas dans ce prétendu rigorisme, qui, sous prétexte d'idolâtrie, attaque au fond et ruine la vraie notion de Dieu, et ayons plus de confiance en la science de nous-mêmes, comme nous conduisant, bien ménagée, à celle de notre auteur.

Aimons-la, cultivons-la, étendons et affermissons-la; demandons-lui tout ce qu'elle nous peut donner, et elle nous donnera certainement ce qui est dans l'essence même de notre âme, ce quelque chose de divin que Dieu y a mis pour se révéler à nous, comme par un rayon immanent et toujours visible de ses souveraines perfections. Peu de psychologie ou une fausse psychologie peut bien ne pas nous mener à Dieu; mais beaucoup de psychologie et une bonne psychologie nous y conduisent infailliblement. Ne nous lassons donc pas de chercher en nous le secret de la Divinité qu'elle y a déposé, obscur sans doute en ses profondeurs et dans ses derniers replis, mais non pas cependant impénétrable et inexplicable dans

ses premières apparences et ses plus simples développements, assez facile au contraire à saisir sous ce rapport, pour peu surtout que nous y apportions bon esprit et bon vouloir. Rentrons pieusement en nous, pour en sortir plus pleins des choses divines que nous y recueillerons par la réflexion, et nous élever ensuite plus sûrement vers celui qui s'est ainsi découvert à nos yeux par le plus intime, le plus direct et le plus certain des témoignages. Vivons de cette vie humaine et divine tout ensemble, qui consiste à incessamment descendre en nous, et à remonter à Dieu sur la trace manifeste qu'il nous a lui-même marquée.

Nous éviterons ainsi, en matière de religion, d'une part, le scepticisme qui réduit tout à néant, de l'autre, le faux dogmatisme, qui pousse tout à outrance ; d'un côté, le nihilithéisme, de l'autre, tout théisme hasardeux ; des deux côtés un fâcheux excès, ici d'affirmation, et là de négation ; et nous aurons satisfaction, par une solution raisonnable, sur une des questions qui sollicite, attire et occupe le plus l'humanité.

Et maintenant, pour faire retour de la doctrine elle-même, que je crois avoir suffisamment discutée et appréciée, à la personne de l'auteur, que je ne voudrais pas quitter sans un dernier et sommaire jugement, je dirai que Robinet n'est pas un sage, tant s'en faut, mais qu'il n'est pas non plus un esprit sans portée, ou, si l'on veut, sans visées; s'il est trop fréquemment téméraire au de là de tout, ce n'est pas sans remuer de graves et hautes questions. Il n'est pas un maître, il n'est pas un guide; il n'est qu'un agitateur dans le monde des idées; mais cet agitateur peut rendre aux hommes sérieux qui voudront l'étudier avec discernement un double et important service, celui de les contenir et de les exciter à la fois; de les contenir, parce qu'il ne leur donnera pas

Le spectacle des étranges aventures qu'il court en philosophie, sans leur faire faire réflexion sur eux-mêmes, leur inspirer la crainte de renouveler pour leur compte et à son exemple de si périlleuses tentatives; de les exciter, parce qu'il ne les rendra pas témoins de tous ces élans répétés, et comme de tous ces jets de pensée, de tous ces constants efforts vers les régions les plus élevées de l'esprit, sans les gagner eux-mêmes au sentiment de la grandeur, à cette généreuse émulation qui y dispose et y porte. Robinet a la passion des vastes problèmes, s'il n'en a pas la puissance, et c'est par où il touche, sollicite et attache ses lecteurs. C'est trop souvent un sophiste, mais un sophiste du moins qui ne vous tient pas à l'étroit, qui vous ouvre plutôt de trop larges espaces. Qu'à cause de ce genre d'utilité, quelque négatif qu'il soit, il lui soit accordé un peu de patiente et indulgente attention. On ne l'en admirera pas plus, on ne l'en approuvera pas davantage; mais on lui rendra peut-être une plus bienveillante justice.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Je termine avec Robinet la longue suite de ces mémoires. J'aurais sans doute pu y comprendre encore quelques noms; mais c'eût été, je crois, sans grand intérêt pour la science : ni l'histoire ni la philosophie n'y eussent beaucoup gagné. Car l'école que je me suis proposé de faire connaître et apprécier dans ces études successives, y est, ce semble, suffisamment représentée avec ses diversités de nuances, de degrés et de personnages. Elle y forme un tout, dont il n'y a rien à retrancher, et

auquel il y aurait fort peu à ajouter. D'Alembert, Diderot, Helvétius, Saint-Lambert, le marquis d'Argens, Robinet, d'Holbach, De la Mettrie, Naigeon, Sylvain Maréchal et Delalande, voilà bien tout le sensualisme! tout le sensualisme actif, accrédité et puissant en France et en Europe au XVIII[e] siècle.

Il ne me resterait donc qu'à conclure. Mais ma conclusion elle-même ne serait guère que ma préface reproduite en abrégé. Aussi me contenterai-je de rappeler, en quelques mots, que j'avais à juger dans ces mémoires un siècle et une philosophie, le siècle à cause de la philosophie.

Or, cette philosophie, comme je l'ai dit, est le scepticisme pour commencer et le matérialisme pour finir; c'est le scepticisme contre le spiritualisme et au profit du matérialisme; plus simplement, c'est le matérialisme, avec un faux air de doute et se développant en réalité très-dogmatiquement par le fatalisme, l'égoïsme et l'athéisme.

Ce siècle, de son côté, est cet âge qui, tout en acceptant jusqu'à un certain point et même en pratiquant dans une certaine mesure les maximes d'une telle doctrine, a cependant donné au monde, sous le nom de révolution, une institution de liberté, dont le caractère de spiritualité est certes bien éloignée de toute conception matérialiste.

Voilà le double sujet sur lequel j'avais à prononcer.

Quant au premier, quant à la philosophie, rien de plus simple; il n'y avait, sous ce rapport, aucun embarras à éprouver; de son premier principe, jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, de son axiome fondamentale : il n'y a rien dans l'intelligence que ce qui a d'abord été dans les sens, jusqu'à ces propositions à outrance, où sont hautement niés Dieu, l'âme et la liberté, et affirmées sans réserve à la place la matière et ses nécessi-

tés, il n'y avait pas de perplexité à avoir, d'hésitation à montrer; il n'y avait qu'à suivre et à signaler une grande et déplorable erreur, de sa première origine jusqu'à son dernier développement, et c'est ce que je crois avoir fait avec quelque fermeté et avec quelque rigueur, à mesure qu'avec mes divers auteurs l'occasion s'en est offerte.

Mais à la critique elle-même peut-être fallait-il joindre un peu de doctrine, afin de mieux montrer que j'avais deux fois raison, en quelque sorte, contre le système, que je combattais, d'abord en le rejetant, ensuite en le remplaçant par un système meilleur. Or, c'est ce que j'ai aussi essayé, en plus d'un endroit de ces mémoires, parfois même au moyen d'assez longues digressions; à toute théorie de quelque importance que j'avais d'abord discutée, je me suis efforcé d'opposer et de substituer une théorie correspondante plus exacte, et peut-être ainsi suis-je parvenu à rétablir sur leurs bases quelques-unes des grandes vérités de l'ordre moral et religieux, si témérairement ébranlées par la philosophie sensualiste, et pour peu je ne sois pas resté trop au-dessous de mon dessein, ai-je pu laisser, quoique dans des travaux avant tout historiques, quelques parties d'un solide enseignement dogmatique.

A l'égard du siècle lui-même ma tâche devenait plus complexe, et j'avais, pour le bien apprécier, à distinguer en lui deux choses, qu'il était juste de ne pas confondre, ses opinions et ses sentiments, ses maximes professées et ses intimes pensées, la doctrine dont il était prévenu, et les nobles inspirations, puisées heureusement à une plus pure source. J'ai donc fait en lui deux parts, celle de son matérialisme de raison, et, si on me permet de le dire ainsi, celle de son spiritualisme de cœur; à l'un j'ai attribué tout ce qu'il a accueilli avec trop de faveur dans ses

livres, et ses propos, dans ses habitudes de vie et ses mœurs, de faux, de frivole et de fâcheux, de vraiment condamnable, et à l'autre ce qu'il a gardé, parmi tous ses doutes et toutes ses négations, de vive foi et d'enthousiasme pour une grande et digne cause. J'ai ainsi expliqué cette œuvre de rénovation, de vie nouvelle, de réforme de la société par la liberté, largement étendue à tout l'ordre de la cité, qui est demeurée son honneur, et comme le signe éclatant de son véritable esprit. Là, en effet, est son vrai caractère, sa marque distinctive, sa mission, qui n'est autre qu'une fervente et généreuse adhésion de croyance et d'action au devoir et au droit d'élever par la loi le plus grand nombre possible d'âmes à la dignité de la vie publique; sainte mission, j'ose le le dire, puisqu'elle satisfaisait religieusement aux vues de la Providence, sur l'homme, qui n'a pas reçu d'elle la faculté de se gouverner et d'aider son semblable à se gouverner, pour rester lui-même et laisser autrui dans l'éternelle inexpérience et impuissance de la liberté: sainte mission, je le répète, que le XVIIIe siècle, malgré ses préjugés de système et ses entraînements de doctrine, a su reconnaître et remplir, non sans illusions, il est vrai, ni sans fautes, ni sans malheurs, mais dont, après tout, nous serions ingrats de ne lui pas rapporter la gloire avec les bienfaits. Rien ne vient de rien pas plus dans l'ordre de la société que dans celui de la nature; à tout il faut une cause, et une cause proportionnée; aux grandes choses par conséquent une grande cause qui les produise. Si donc notre révolution, au moins par ce qu'elle a eu d'excellent et de juste, a été une de ces choses qui ont leur incontestable grandeur, le principe, dont elle dérive, a par là même la sienne, et le XVIIIe siècle peut à bon droit s'honorer d'avoir cru à la liberté comme à la loi naturelle des hommes en société,

et d'avoir généreusement travaillé et servi, souffert et triomphé pour cette noble croyance.

Voilà comment j'ai compris, comment j'ai jugé ce siècle. J'ai condamné sa philosophie, mais j'ai applaudi à sa politique; je ne les ai pas par conséquent liées entre elles par une fâcheuse solidarité, je les ai, au contraire, distinguées et opposées de manière à ne laisser à chacune que sa propre responsabilité.

Telle a été toute ma pensée sur le double objet que j'ai eu à embrasser dans ces études; elle en fait l'esprit général et le dessein; c'est ce dessein, cet esprit que je demande en finissant, au lecteur, comme je le lui ai demandé, en commençant, de prendre en quelque considération, afin que dans ses dernières impressions, comme dans ses premiers jugements, il accueille avec plus d'indulgence une œuvre sérieuse et que je crois équitable et impartiale.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.



TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME.

CINQUIÈME MÉMOIRE.

D'ALEMBERT.

SIXIÈME MÉMOIRE.

SAINT-LAMBERT.

SEPTIÈME MÉMOIRE.

LE MARQUIS D'ARGENS.

HUITIÈME MÉMOIRE.

NAIGEON. — SYLVAIN MARÉCHAL. — DELALANDE.

NEUVIÈME MÉMOIRE.

ROBINET.

Paris. — Typographie de Gaittet et Cie, rue Gît-le-Cœur, 7.

Paris. — Typographie de Gaittet et Cie, rue Gît-le-Cœur, 7.



